

سرآغاز

ای نام تو بهترین سرآغاز بی نام تو نامه کی کنم باز
یکی از بدبختی‌هایی که در چند قرن اخیر گریبانگیر جهان اسلامی گردید این بود که
مسلمانان میراث علمی خود را که در بردارنده فرهنگ توانا و توانمند آنان بود بباد
فراموشی و نسیان سپردند نسوا الله فانسا هم انفسهم^۱ و این درست مقارن با زمانی بود که
غریبان پی به ارزش آن میراث بردند و به تحقیق و جستجو و بررسی و نشر و بهره‌برداری
از آن پرداختند و در نتیجه مسلمانان را خلع سلاح و نیازمند خود گردانیدند. توماس
ارپنیوس کشیش مسیحی استاد کرسی درس عربی و عبری دانشگاه لیدن هلند در
نخستین روز تدریس درس عربی خود در پنجم نوامبر ۱۶۲۰ پس از ذکر فصل مشبعی از
اهمیت و ارزش آثار علمی دانشمندان اسلامی و فوائد مادی و معنوی که مترتب بر آن
آثار گرانها است تلویحا خاطر نشان می‌سازد که بی توجهی مسلمانان به ذخائر ارزشمند
علمی و فرهنگی خود فرصت مناسبی است که جوانان دانش‌پژوه اروپا بتوانند این
ذخائر را از گوشه‌های فراموشی کتابخانه‌های بلاد اسلامی بیرون آورند و مورد تحقیق و
بررسی قرار دهند و از منافع آن برخوردار گردند^۲ و از همین جهت است که ما می‌بینیم
که آثار علمی مسلمانان خاصه پزشکی و داروشناسی و ریاضیات و نجوم و تاریخ و

۱. سورة الحشر ۱۹/۵۹

۲. خطابه توماس ارپنیوس (۱۶۲۴-۱۵۸۴) درباره ارزش زبان عربی ترجمه شده از لاتینی به انگلیسی بوسیله
ربرت جونز، مجله نسخه‌های خطی خاورمیانه جلد ۱ (لیدن ۱۹۸۶ م.)، ص ۲۵-۱۵

جغرافیا نخست بوسیله خاورشناسان و دانشمندان اروپائی شناسائی و مورد تصحیح و مقابله و تحقیق و بهره‌برداری قرار گرفت. این بی‌توجهی و بی‌اعتنائی مستمر نسبت به آثار بزرگان شیعه که پایه‌گذاران کاخ اندیشه و تفکر در کشور ما بودند تسری پیدا کرد که تا هم اکنون ادامه دارد مثلاً همین میرداماد که زمانی آثار او همچون قسات و افق المین تا قلب شبه قاره هند پیش رفت چنانکه طلاب و دانشجویان هندی را شیفته و فریفته خود ساخت تا آن اندازه که یکی از استادان آنان می‌گوید: «فحسبوا مصنفاته (میرداماد) فی اعلی مقام بین ما صنف الاقوام و تخیلوا ان منزلتها فوق ما اتی به اولوالافهام^۳» مورد احترام دانشمندان غربی قرار می‌گیرد و مقالات متعددی درباره تحلیل و بررسی اندیشه‌های علمی او به عنوان «مؤسس مکتب الهی اصفهان» نوشته می‌شود ولی وقتی که پیشنهاد می‌شود که مجلس علمی در همان شهر اصفهان بوسیله دانشگاه برای میرداماد برگزار شود تا نسل جوان آن دیار پی به ارزش و اهمیت مقام علمی او و مزایای مکتب الهی اصفهان ببرند با بهانه‌های مختلف رد می‌شود و این در حالی است که درباره موضوعاتی همچون زنبور عسل و زیتون و زرشک و پسته به آسانی سمینارهای متعدد برقرار می‌گردد و آن وقت فریاد ما به آسمان بلند است که فرهنگ غرب جامعه ما را تهدید می‌کند در صورتی که ما با بی‌توجهی به فرهنگ غنی خود زمینه را برای پذیرش ابعاد منفی فرهنگ غرب آماده می‌سازیم.

دیو پیش تست پیدا زو حذر بایدت کرد

چند می نالی چو دیوانه زد یو ناپدید^۴

راقم این سطور از دیرباز معتقد بود که متون علوم اسلامی باید با اسلوبی علمی به جهان علم بویژه نسل جدید از طلاب و دانشجویان معرفی گردد و خود با نشر کتاب وجوه قرآن حبشی تفلیسی و لسان التنزیل (فرهنگ واژه‌های قرآن به زبان فارسی) آغازگر این امر مهم گردید^۵ و پس از آن همت خود را بر احیاء آثار فلسفی و کلامی و سایر علوم

۳. مقدمه نسخه خطی شرح تجرید شماره ۷۶۸۶ موسسه تحقیقات اسلامی اسلام آباد پاکستان

۴. دیوان ناصر خسرو، (چاپ مینوی و محقق تهران ۱۳۵۳ ه.ش)، ص ۵۲

۵. وجوه قرآن در سال ۱۳۴۰ ه.ش با سرمایه استاد دکتر بحیی مهدوی بوسیله دانشگاه تهران منتشر گردید و سپس چاپهای متعددی از آن صورت گرفت که آخرین آن در سال ۱۳۷۱ ه.ش بوده است. لسان التنزیل در سال

اسلامی معطوف ساخت ولی همان بی توجهی و بی اعتنائی به میراث علمی که پیش ازین از آن سخن رفت او را از این مأمول بازمی داشت تا آنکه او در سال ۱۳۴۴ برای تدریس به دانشگاه مک‌گیل کانادا دعوت شد و این فرصت پیش آمد تا آنچه را که انجام آن در ایران دشوار می نمود با استفاده از موقعیت و نفوذ علمی که در آنجا بدست آورده بود در آنجا تحقق بخشد:

و فی الارض منائی للکریم عن الاذی و فیها لمن خاف القلی متعزل^۶
 او مجموعه‌ای را تحت عنوان «دانش ایرانی» که اقتباس از تعبیر «حکمة الفرس» یا حکمت خسروانی شیخ شهاب الدین سهروردی است بنیان نهاد که هدف آن نشر آثار دانشمندان بزرگ اسلامی-ایرانی و سهم آنان در گسترش علم و معرفت در سطح جهانی بود. این مجموعه که با نشر شرح غرر الفوائد (شرح منظومه حکمت) حاج ملاهادی سبزواری و ترجمه انگلیسی آن^۷ آغاز گردید مورد توجه دانشگاهها و مراکز مهم ایران شناسی و اسلام شناسی قرار گرفت و تعداد مجلدات آن روز بروز افزون گشت.

آنان که وجودشان موجب خاموش گشتن چراغ علم و معرفت در مراکز علمی است ما را بر این هدف تشویع کردند و با طرق مختلف مانع از ادامه این حرکت شدند ولی خوشبختانه حمایت و همراهی بسیاری از اهل فضل و تقوی ما را بر ادامه راهی که در پیش گرفته بودیم تشویق کرد چنانکه ما مجموعه دیگری تحت عنوان «تاریخ علوم در اسلام» بنیان نهادیم که مجموعه نخستین اختصاص به فلسفه و کلام و منطق و عرفان و اصول فقه داشت و مجموعه دوم خاص پزشکی و داروشناسی و دامپزشکی و کشاورزی در اسلام بود و هم اکنون در مراکز علمی جهان این دو مجموعه از بهترین مجموعه‌هایی بشمار می آید که موجب معرفی و نشر فرهنگ غنی و توانگر اسلامی-ایرانی در جهان

→ ۱۳۴۴ هـ بوسیله بنگاه نشر و ترجمه کتاب منتشر شد و آخرین چاپ آن در سال ۱۳۶۲ هـ بوسیله مؤسسه انتشارات علمی و فرهنگی صورت پذیرفت.

۶. اعجب العجب فی شرح لایمة العرب، جاره زمحرری (بیروت دارالورافة ۱۳۹۲ هـ ق)، ص ۱۸. لایمة العرب از شتفری شاعر عرب است.

۷. شرح غرر الفوائد (باهتمام ت. ایزوتسو و م. محقق) در سال ۱۳۴۸ هـ در تهران و ترجمه انگلیسی آن بوسیله نامبردگان در سال ۱۹۷۷ م در نیویورک منتشر گردید و سپس چاپهای متعددی از هر دو کتاب در تهران صورت گرفت.

شده است. در جریان همین هدف یاد شده نگارنده در سال ۱۳۵۶ هجری شمسی موفق گردید کتاب قبسات میرداماد را با همکاری پروفسور توشی هیکو ایزوتسو و دکتر سید علی موسوی بهبهانی و دکتر ابراهیم دیباجی به صورت مطلوب و عالمانه به عنوان هفتمین مجلد از سلسله دانش ایرانی در جزواتشارات موسسه مطالعات اسلامی منتشر سازد در حالی که پیش از آن فقط چاپ سنگی کتاب وجود داشت که فاقد مقدمه و فهرس و واجد اغلاط چاپی و غیر چاپی فراوان بود. چاپ ما که مصدر و موشح به مقدمه انگلیسی همکار از دست رفته ام پروفسور ایزوتسو درباره فلسفه میرداماد بود به سرعت از دروازه های مرز و بوم ما بیرون رفت و نام میرداماد زینت بخش فرهنگ نامه ها و دائرة المعارف های جهان گردید و مقالات متعددی در مجلات علمی غرب بر اساس این چاپ درباره آن نگاشته شد که از میان آنها می توان از مقاله دانشمند فقید پروفسور فضل الرحمن استاد دانشگاه شیکاگو تحت عنوان: مفهوم حدوث دهری میرداماد نام برد.^۸ مقاله ایزوتسو و مقاله فضل الرحمن بوسیله دوستان دانشمند آقایان بهاء الدین خرمشاهی و کامران فانی به زبان فارسی ترجمه و در چاپهای دوم و سوم کتاب قبسات که بوسیله دانشگاه تهران انجام شد منتشر گردید. در پیشگفتار چاپ دوم که در سال ۱۳۶۷ صورت گرفت نگارنده یادآور گردیده بود که او می خواسته در چاپ دوم متن کتاب را همراه با منتخباتی از شروح و حواشی قبسات از جمله شرح سید احمد علوی عاملی و شرح محمد بن علی رضا بن آقاجانی بیاورد و نسخه بدل های کتاب را نیز بر آن بیفزاید ولی بقول معروف «عوائق زمان و مصادمات دهر خوآن» از یکسوی و یک تنه بودن او در این میدان که «اذا عظم المطلوب قلّ المساعد» از سوی دیگر انجام این امر را به تعویق انداخت و کم یابی کاغذ و کاستی امکانات مادی موسسه نیز «ضغث علی ابالة» گردید از این روی نشر شروح و حواشی و نسخه بدل های این کتاب شریف را به فرصتی دیگر موکول کرد.^۹

خوشبختانه در پنج سال گذشته که او سالی سه ماه در مؤسسه بین المللی اندیشه و تمدن اسلامی مالزی تدریس کرد توجه و عنایت اولیای آن موسسه را به فرهنگ پر توان

۸. این مقاله در سال ۱۹۸۰ م. در مجله مطالعات خاور نزدیک جلد ۳۹ شماره ۲ بوسیله دانشگاه شیکاگو منتشر

گردید. ۹. پیشگفتار چاپ دوم قبسات، مهدی محقق (تهران ۱۳۶۷ ه. ش)، ص ۵.

اسلامی- ایرانی جلب نمود و با مساعدت آنان مجموعه‌ای را تحت عنوان «اندیشه اسلامی» بنیان نهاد که نشر این کتاب یازدهمین مجلد از آن مجموعه است و این گشایش مصادف گردید با توجه و عنایت مدیریت کنونی دانشگاه تهران که در سال ۱۳۷۴ محل مناسبی در اختیار موسسه گذاشت که بدین وسیله منابع و مأخذ تحقیق که در جاهای مختلف پراکنده گردیده بود در یک جا متمرکز گردید.^{۱۰} از این روی وقتی که فاضل محترم جوان آقای حامد ناجی اصفهانی به من اطلاع داد که او موفق شده است شرح قبسات میرسید احمد علوی را تصحیح و برای چاپ آماده سازد و دفتر نشر میراث مکتوب نیز او را در فراهم آوردن مقدمات آن یاری کرده است من این بشارت را به فال نیک گرفتم که:

بشری فقد انجز الاقبال ما وعدا و کوکب المجد فی افق العلی صعدا^{۱۱}
و آمادگی موسسه را در نشر آن در مجموعه «اندیشه اسلامی» اعلام داشتم چه آنکه نشر این کتاب آرزوی دیرینه او را تحقق می‌بخشید. در این جا بر ذمه خود می‌دانم که از کوشش و زحمات پروفیسور فقید هانری کربن و استاد سید جلال‌الدین آشتیانی - بقیة الماضین و ثمال الباقین - که برای نخستین بار ارزش علمی این کتاب را با نقل بخشی از آن در کتاب نفیس منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران^{۱۲} باهمل علم عرضه داشتند قدردانی کند و به فضل تقدّم و تقدّم فضل آن دو دانشمند بزرگ اعتراف نماید بقول شاعر:

فلو قبل مبکاهها بکیت صباية بسعدی شفیت النفس قبل التندّم
و لکن بکت قبلی فهیج لی البکا بکاهها فقلت: «الفضل للمتقدّم»^{۱۳}

از شرح حال و زندگی میرسید احمد علوی اطلاعات روشنی در دست نیست مصحح محترم این کتاب بر اساس منابع موجود شرح حالی از او آورده‌اند ولی پیش از

۱۰. مؤسسه مطالعات دانشگاه تهران - دانشگاه مک‌گیل، تهران خیابان انقلاب، میان رازی و خارک، شماره ۱۰۷۶ طبقه هفتم.

۱۱. از ابومحمد خازن در تهنیت صاحب بن عبّاد به جهت ولادت نوزاد و از شواهد کتاب مختصر و مطول سعدالدین تفتازانی در صنعت براءت استهلال، انوار الربیع فی علم البدیع، السید علی صدرالدین بن معصوم المدنی (نجف اشرف ۱۳۸۸ ه/ق/ ۱۹۶۸ م)، ج ۱، ص ۵۷

۱۲. جلد ۲ صفحه ۵ تا ۱۱۷ (تهران ۱۳۵۴ ه/ش/ ۱۹۷۵ م.) تحت عنوان: حکیم فاضل سید احمد علوی عاملی اصفهانی (زنده در سال ۱۰۴۶ ه.ق). ۱۳. مقامات حریری (قااهره ۱۳۴۸ ه/ق/ ۱۹۲۹ م.)، ص ۸

این دانشمند محترم سید محمد علی روضاتی در فهرست کتب خطی کتابخانه‌های اصفهان اطلاعات گرانبهایی درباره‌ی خاندان او و فرزندش عبدالحسیب و فرزندش میر محمد اشرف مولف علاقه‌التجريد در ذیل آن کتاب و درباره خود او و آثارش در ذیل لوامع ربانی باهل علم تقدیم داشته‌اند^{۱۴} و نیز دانشمند محترم حجّة الاسلام آقای رسول جعفریان در مقاله خود تحت عنوان ادبیات ضد مسیحی در دوران صفوی که در ضمن کتاب مقالات تاریخی آورده شده منابع موجود درباره شرح احوال و آثار و افکار این حکیم بزرگ را یادآور شده‌اند^{۱۵}. ارباب تراجم همگی بر فضل و زهد و قدرت او در علم کلام و مناظره اتفاق دارند^{۱۶} و اجازاتی که از استادان خود میرداماد و شیخ بهائی دریافت داشته نشانه احترام وافری است که آنان نسبت به شاگرد خود داشته‌اند و تعبیر «فهو من جبال العلم»^{۱۷} الحق شایسته و سزاوار آن حکیم توانا است. او که پسرخاله و داماد میرداماد بوده بیش از هر کس باو نزدیکی داشته و از افکار و اندیشه‌های او بهره‌مند شده است و از همین روی در کتاب حاضر می‌گوید: روزگار درازی از آتش قبسات صحبت او و از جذوات ملازمت او برخوردار بودم و در خطاب با «العلماء القديسون» می‌گوید من هم همچون استاد شهاب قیسی را بشما تقدیم می‌دارم که از روشنی و گرمی آن بهره‌مند شوید.

فیض روح القدس از باز مدد فرماید

دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می‌کرد^{۱۸}

سید احمد در این کتاب همان روش استاد خود میرداماد را دنبال می‌کند و در طرح حدود دهری از آراء شیخین یعنی فارابی و ابن سینا استمداد می‌جوید و جای جای به کتاب التحصیل^{۱۹} تلمیذ ابن سینا یعنی بهمنیار بن مرزبان و کتاب شاگرد بهمنیار یعنی بیان

۱۴. فهرست کتب خطی کتابخانه‌های اصفهان، سید محمد علی روضاتی، اصفهان ۱۳۴۱ هـ ش / ۱۳۸۲ هـ ق، ج ۱

ص ۱۵۷ و ۱۶۹. ۱۵. مقالات تاریخی، رسول جعفریان (قم ۱۳۷۵ هـ ش / ۱۴۱۷ هـ ق)، ص ۲۲۰.

۱۶. ریاض العلماء، (قم ۱۴۰۱ هـ ق)، ج ۱ ص ۳۹. امل الآمل، شیخ حر عاملی (نجف ۱۳۸۵ هـ ق)، ج ۱

ص ۳۳. ۱۷. تکملة امل الآمل، سید حسن صدر (قم ۱۴۰۶ هـ ق)، ص ۶۹.

۱۸. شرح کتاب القبسات، میر سید احمد علوی (تهران ۱۳۷۶)، ص ۸۸.

۱۹. این کتاب بوسیله مرحوم شهید مرتضی مطهری تصحیح و با تعلیقات در سال ۱۳۴۹ هـ ش بوسیله دانشگاه

الحق بضمآن الصدق^{۲۰} ابوالعباس لوکری ارجاع می‌دهد. او حدوث را به سه نوع تقسیم می‌کند: اول اینکه وجود مسبوق به عدم محض (= لیس مطلق) باشد در مرتبه ذات و به نحو مسبوقیت ذاتی نه مسبوقیت انفکاک‌کی و این را حدوث ذاتی گویند. دوم اینکه بعد از عدم زمانی باشد به نحو بعدیت متکمم انفکاک‌کی و آن را حدوث زمانی گویند. سوم اینکه وجود بعد از عدم صریح باشد به نحو بعدیت متکمم غیر انفکاک‌کی و این را حدوث دهری گویند و در پایان این تقسیم نتیجه می‌گیرد که حدوث زمانی و حدوث دهری بر حسب معنی و مفهوم مختلف ولی بر حسب تحقق وجودی متلازم‌اند^{۲۱}. او احترام فراوانی برای ابن سینا قائل است و دیگران را در برابر او در مرتبه فروتری قرار می‌دهد^{۲۲} و در موارد متعددی به کتاب مفتاح الشفاء و العروة الوثقی که شرح کتاب الشفای ابن سیناست ارجاع می‌دهد^{۲۳}. و در مورد فخرالدین رازی برخلاف استاد خود میرداماد که او را «امام المتشککین» و «امام المتشکک المشکک» می‌خواند از او به عنوان «الامام الرازی» و «الفاضل الرازی» یاد می‌کند.^{۲۴}

او در بیان و شرح الفاظ به روش معمول زمان خود تفسیر برآی نمی‌کند بلکه همیشه گفتار خود را به آنچه که ائمه لغت آورده‌اند مستند می‌سازد و از میان آنان بیشتر به قاموس فیروزآبادی و نهایتاً ابن اثیر و اساس اللغة زمحشری و مجمل اللغة ابن فارس ارجاع می‌دهد هرچند در برخی از موارد در شرح برخی از کلمات غیر عربی وجه اشتقاق عربی را می‌جوید^{۲۵} و اینگونه مسامحات در ضبط برخی از نامهای غیر عربی نیز

→ تهران چاپ شده است و ترجمه‌ای کهن از این کتاب تحت عنوان جام جهان نمای بوسیله مرحوم محمد تقی دانش پژوه و استاد شیخ عبد الله نورانی تصحیح و بوسیله مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مک گیل در سال ۱۳۶۲ ه. ش منتشر شده است.

۲۰. این کتاب بوسیله دکتر ابراهیم دیباجی تصحیح و در سال ۱۳۷۳ ه. ش بوسیله مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران با همکاری مؤسسه بین‌المللی اندیشه و تمدن اسلامی مالزی چاپ شده است.

۲۱. شرح کتاب القسبات ص ۹۴ ۲۲. ماخذ پیشین، ص ۱۱۷

۲۳. ماخذ پیشین، ص ۱۱۴ و ۲۳۲ ۲۴. ماخذ پیشین، ص ۲۲۶ و ۴۱۱

۲۵. مانند توضیحاتی که درباره لغت «میمر» در ص ۱۲۸ داده و ریشه آن را در عربی جستجو کرده است در حالی که این کلمه سریانی است memra که دزی آن را در متمم فرهنگنامه‌های عربی (پاریس ۱۹۲۷)، ج ۲ ص ۶۳۱ ذکر کرده است.

مشاهده می‌شود مانند «آغانادزیون» و «انکسیمایس».^{۲۶} او هم مانند میرداماد که از افلاطون به عنوان: «افلاطون الشریف» و «افلاطون الالهی» و از ارسطو به عنوان: «معلم المشائین» و «مفید الصناعات»^{۲۷} یاد می‌کند احترام فراوانی برای آن دو قائل است و در موارد استشهاد بگفته آنان به مقایسه اندیشه‌های آن دو حکیم نیز می‌پردازد^{۲۸} و هنگامی که میرداماد اشاره به افلاطون الهی و شش تن پیش از او می‌کند (=السّنة السابقون) سید احمد نام آن شش تن را بدین ترتیب یاد می‌کند: فیثاغورس، انبازقلس، انکسیمایس، تالس، آغانادزیون، هرمس^{۲۹} و او هم این فیلسوفان را از آن جهت شایسته لقب «حکیم»^{۳۰} می‌داند که علمشان به سرچشمه علم انبیا پیوسته می‌گردد و این همان است که ابوالحسن عامری نیشابوری^{۳۱} در کتاب الامد علی الابد^{۳۲} خود به تفصیل بیان داشته است^{۳۳} و از همین جهت جالینوس را شایسته لقب «فیلسوف» نمی‌داند زیرا که جالینوس در مورد حدوث و قدم عالم به جهت تکافؤ ادله «به قول ابن سینا تقاوم ادله» موضع «توقف» را برگزیده است و در بستر مرگ به برخی از شاگردان خود گفته است که این را از من یادداشت کنید که من در طول عمر خود نفهمیدم که عالم قدیم است یا محدث؟ و نفس ناطقه دارای مزاج است یا نه؟ و وقتی از پادشاه زمان خود خواهش کرد که لقب «فیلسوف» را باو بدهد برخی از نزدیکانش او را سرزنش کردند. سید احمد در ادامه این سخن می‌گوید: جالینوس با این عمل خود نه تنها ثابت کرد که «فیلسوف» نیست بلکه

۲۶. شرح کتاب قیسات ص ۱۶۲. ضبط درست این نام «آغانودمون» است مرکب از «آگائوس» به معنی نیک و «دمون» به معنی بخت در زبان یونانی. مختار الحکم، ابوالوفاء مبشر بن فاتک (مادرید ۱۹۵۸)، ص ۸. و ضبط صحیح «انکسیمایس» «انکسیمنس» است. فرهنگ کلاسیک اکسفورد (اکسفورد ۱۹۴۹)، ص ۵۱.

۲۷. رجوع شود به فهرست اعلام کتاب القیسات ذیل «افلاطون» و «ارسطو»

۲۸. شرح کتاب القیسات ص ۱۸۵ ۲۹. ماخذ پیشین ص ۱۶۲

۳۰. جالینوس معتقد بود که هر کس صنعتی را نیک بداند شایسته لقب حکیم است. مختصر کتاب الاخلاق لجالینوس (قاهره ۱۹۳۷ م). ص ۴۸. ولی بیشتر دانشمندان تخلق باخلاق حسنه و تادب به سیرت انبیا و اولیا را در شایستگی این لقب شرط دانسته‌اند. ناصر خسرو (دیوان ص ۴۰۸) می‌گوید:

بر لذت بهیمی چون فتنه گشته‌ای بس کرده‌ای بدانکه حکیمت بود لقب

۳۱. متوفی ۳۸۱ که اخیراً کتاب الاعلام بمناب الاسلام او در مصر و رسائل او در اردن چاپ شده است.

۳۲. از انتشارات موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مک گیل که در سال ۱۳۹۹ هـ ق / ۱۹۷۹ م. در

بیروت چاپ شده است. ۳۳. الامد علی الابد، عامری نیشابوری، ص ۷۴

«متفلسف» هم نیست زیرا حکیم فیلسوف چنین خواهشی را از «سلطان انسی» نمی‌کند بلکه او باید از «سلطان عقلی» بخواهد که باذن باری تعالی علم و حکمت را باو ارزانی دارد تا با آن شایسته لقب «فیلسوف» گردد.^{۳۴}

در این جا باید بدو نکته اشاره کرد یکی آنکه میرداماد و داماد او یعنی سید احمد علوی و دانشمندان ایرانی پس از این دو همچون ملاصدرا و ملاعبد الرزاق لاهیجی و ملامحسن فیض و ده‌ها متفکر پس از آنان دوره‌ای زرین در اندیشه و تفکر در سرزمین ایران بوجود آوردند هرچند که جهان علم از این تحول و این درخشش اندیشه بی‌خبر مانده است و همین بی‌خبری موجب آن گردیده که در غرب این توهم پیش آید که مطالعات فلسفی مسلمانان با این رشد اندلسی پایان پذیرفته است «انّ الدراسات الفلسفیه عند العرب ختمت باین رشد»^{۳۵} و این همانست که هانری کربن می‌گوید که تاریخ نویسان غربی فلسفه مدتهای مدیدی گمان کرده‌اند که با تشییع جنازه ابن رشد در سال ۱۱۹۸ میلادی در قرطبه فلسفه اسلامی نیز به خاک سپرده شد^{۳۶} و ژوزف فان اس می‌گوید که فلسفه ایرانی دوره صفویه که توسط متفکران بزرگ مکتب اصفهان تکامل یافته است عملاً ناشناخته مانده است.^{۳۷}

نکته دوم آنکه این مکتبی که بوسیله میرداماد و اخلاف او پایه‌ریزی شد نه تنها موجب ادامه اندیشه در کشور ما شد بلکه زنگ شناخت فلسفه را که طی قرون متمادی بر آن آشکار گشته بود زدود یعنی بزرگان مکتب حکمت متعالیه با استفاده از قرآن و احادیث نبوی و منقولات ائمه اطهار علیهم السلام موجب گردیدند که تشییع فلسفه و تکفیر فلاسفه موقوف گردد. نگارنده در سخنرانی که در آذر ۱۳۷۰ در بخش مطالعات شرقی دانشگاه کمبریج تحت عنوان: «ابن سینا در جهان تشییع» ایراد کرد^{۳۸} خاطر نشان

۳۴. شرح کتاب القیاسات، ص ۱۶۸

۳۵. مقدمه کتاب ابن رشد و الرشیدیه ارنست رنان از عادل زعبیر، ص ۵

۳۶. فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، هانری کورین، ترجمه سیدجواد طباطبائی (تهران ۱۳۶۹)، ص ۱۱۰.

۳۷. مقدمه ژوزف فان اس بر بیست گفتار در مباحث علمی و فلسفی و کلامی و فرق اسلامی از مهدی محقق (تهران ۱۳۵۵)، ص ۹

۳۸. صورت فارسی این سخنرانی در گزارش سفرهای علمی ۱۳۷۰-۱۳۶۰ یا سومین بیست گفتار از مهدی محقق ص ۳۷ در سال ۱۳۷۲ ه.ش بوسیله مؤسسه اطلاعات چاپ شده است.

ساخت که فارابی و ابن سینائی که طی قرون متمادی مورد لعن و تکفیر و مایه ننگ قرار گرفته بودند بوسیله دانشمندانی مانند میرداماد تطهیر گردیدند و بعنوان «الشریک المعلم» و «الشریک الریاسی»^{۳۹} یاد شدند و ارسطو و افلاطونی که پیش از آن با شناخت و زشتی یاد می شدند اولی بعنوان «مفید الصناعه» و «معلم المشائین» و دومی بعنوان «افلاطون الشریف» و «افلاطون الالهی المتاله»^{۴۰} خوانده شدند و در سخنرانی که تحت عنوان: «احیاء فلسفه اسلامی در دوره صفوی با ارجاع خاص به میرداماد» در سمپوزیوم اسلام در برخورد با مدرنیسم در موسسه بین المللی اندیشه و تمدن اسلامی مالزی در مرداد سال ۱۳۷۰ ایراد کرد این موضوع را بصورت تفصیل بر اهل علم عرضه داشت و چون در آن سخنرانی اشاره ای خاص به میرداماد شده بود مناسب دانست که متن آن سخنرانی را در آغاز کتاب حاضر بهمان صورتی که در مجموعه سخنرانیهای آن سمپوزیم آمده بیاورد.^{۴۱}

در پایان این سرآغاز پرستی را باید مطرح ساخت و آن اینکه این بی توجهی به علم و فرهنگ که در آغاز این گفتار از آن بحث گردید و ستیزگی و خصومت با نشر میراث فرهنگی و علمی که در میان مقاله از آن سخن رفت معلول چه علتی می تواند باشد این مورخان و جامعه شناسانند که باید علت آن را جستجو و کشف کنند که چرا در طی هزار سال این دشمنی با دانش و دانشمندان و قاهریت جاهلان و مقهوریت عالمان بدون هیچ گونه تغییر و دگرگونی ادامه پیدا کرده است. اگر هزار سال پیش ناصر خسرو در کتاب جامع الحکمتین خود می گوید:

«و بعلت کافر خواندن این علما لقبان مر کسانی را که علم آفرینش دانند، جویندگان چون و چرا خاموش گشتند و گویندگان این علم خاموش ماندند و جهل بر خلق مستولی شد خاصه بر اهل زمین، که خراسان است و دیار مشرق»^{۴۲}.

و در دیوان خود می گوید:

۳۹. رجوع شود به فهرست اعلام کتاب القیسات ذیل «فارابی» و «ابن سینا»

۴۰. ماخذ پیشین ذیل «ارسطو» و «افلاطون»

۴۱. این مجموعه در سال ۱۹۹۶ جزو انتشارات موسسه بین المللی اندیشه و تمدن اسلامی در کوالالمپور چاپ

شده است. ۴۲. جامع الحکمتین، ناصر خسرو (تهران ۱۳۳۲ ه.ش)، ص ۱۶

دشمن عدلند و ضدّ حکمت اگرچند یکسره امروز حاکمند و معدّل^{۴۳} باید تحقیق شود که «علمالقبان» کدام گروه بودند که با عدل دشمنی و با حکمت ضدّیت می‌ورزیده‌اند و مسلماً دشمنی آنان با حکمت و عدالت سبب شده که خواندن و مباحثه کردن هندسه را الحاد و زندقه بشمار آورند^{۴۴} و کتابهای مربوط به مناظر و مریا و فیزیک نور ابن هثیم را علی رؤوس الاشهاد بر روی منابر بسوزاندند^{۴۵} و رصدخانه‌ای را که مرکز دانش و پژوهش بوده با خاک یکسان کنند^{۴۶} و اگر فرض را بر این بگذاریم که آنان می‌گفتند مباحث نور و ابصار و هندسه و ریاضیات همراه با فلسفه از یونان به عالم اسلام وارد شد و این موجب گردید که مسلمانان با مطالعه علوم و اندیشه‌های یونانی از قرآن کریم و حدیث نبوی جدا شوند چرا در دوره‌هایی که میرداماد و صدرالدین شیرازی و فیض کاشانی و عبدالرزاق لاهیجی و ملامهدی نراقی و حاج ملاهادی سبزواری که همه آنان گفتار خود را مستظهر بآیات قرآنی و احادیث نبوی و روایات ائمه اطهار علیهم السلام می‌کردند باز هم مورد طعن و شتم همان «علمالقبان» قرار می‌گرفتند.

این چه مدینه فاضله‌ای بوده است که برگزیدگان از دانشمندان و فرزنانگان و فیلسوفانش یکی شهر و دیار و درس و مباحثه را رها می‌کند و به روستا پناه می‌برد که خود را گمنام بسازد، و دیگری می‌نالد که در خانه‌های اهل علم جز خاک و سنگ ریزه چیزی یافت نمی‌شود، و سومی می‌گوید که مردم چنان عشق به تاریکی و غسق پیدا کرده‌اند که از معرفت ربّ الفلق محروم مانده‌اند.

این صدر المتألهین یعنی ملاصدرای شیرازی است فیلسوف و مفسر قرآن که در آغاز کتاب الاسفار الاربعه خود می‌گوید:

از آغاز جوانی در خور توان خود به فلسفه الهی پرداختم و آثار حکیمان سابق و فاضلان لاحق را دنبال و از کتابهای یونانیان به‌گزینی کردم و در برهه‌ای از زمان به خاطر آوردم که کتابی تألیف کنم که جامع متفرقات کتابهای قدما و مشتمل بر خلاصه گفتارهای مشائیان و نقاوه ذوقهای اهل اشراق باشد ولی روزگار با پرورش جاهلان و اراذل به

۴۳. دیوان ناصر خسرو، ص ۱۳۷ ۴۴. المقایسات، التوحیدی (قاہرہ ۱۳۴۷ هـ ق)، ص ۶۳

۴۵. اخبار الحکماء، ابن الففطی (لیبزیك ۱۹۰۳ م)، ص ۱۵۴

۴۶. رصدخانه استانبول، دومین بیست گفتار، مهدی محقق (تهران ۱۳۶۹ هـ ش)، ص ۶۳

دشمنی من برخاسته بود و من گرفتار گروهی گردیدم که چشمانشان از انوار و اسرار حکمت کور بود. آنان تعمق در امور ربّانی و تدبیر در آیات سبحانی را بدعت بشمار می‌آوردند اندیشه آنان از این هیکل‌های ظلمانی فراتر نمی‌رفت و چون با علم و عرفان دشمن و طریق حکمت و ایقان را رها ساخته بودند از علوم مقدسه الهی و اسرار شریف ربّانی محروم بودند از این روی جهل علم خود را برافراشت و نشانه‌های خویش را آشکار ساخت. آنان دانش و فضل را نابود ساختند و عرفان و اهل عرفان را خوار داشتند و در نتیجه هر کس که در دریای جهل و حماقت بیشتر غوطه‌ور بود به قبول و اقبال نزدیک‌تر و نزد ارباب زمان عالم‌تر و فاضل‌تر بشمار می‌آمد. هنگامی که من حال را بدین متوال دیدم که در آن علم و اسرار آن کهنه شده و حق و انوار آن پوشانده گردیده، سیرت‌های عادلانه نبود و اندیشه‌های باطله آشکار شده ناچار گردیدم که خود را در برخی از نواحی کشور منزوی سازم زیرا پرداختن به علوم و صناعات و دفع معضلات و رفع مشکلات نیاز به اندیشه راحت و فراغ بال دارد و این از کجا پیدا می‌آید در این زمان که بزرگان و افاضل فرودست و فرومایگان و اراذل زبردست شده‌اند و جاهل شیر به صورت عالم تحریر درآمده است^{۴۷}.

و این ملامهدی نراقی فقیه و فیلسوف است که در آغاز شرح الهیات کتاب شفای ابن سینا می‌گوید:

برترین فضائل نفسانی آراستگی به علوم و فنون و احاطه به حقائق اشیاء است و برترین علم علمی است که از علت اولی و صفات جلال و افعال او بحث کند که همان حکمت متعالیه است که حکمای اوائل هر چند در تحقیق و تبیین آن کوشیده‌اند ولی شیخ الرئیس ابوعلی سینا از آنان گوی سبقت را ربوده است و در آن به تألیف و تصنیف پرداخته که از میان آنها الهیات کتاب شفا شانی اجل دارد ولی از جهت دشواری مسائل آن فقط برخی از فحول علما بر حل آن دست یافته و آنان که به شرح و توضیح آن پرداخته‌اند فقط به تعلیق حواشی بر برخی از مشکلات آن پرداخته‌اند و من شرحی بر آن نگاشته‌ام که چیزی از مطالب آن فروگذار نشده و اکنون آن را بر علما عرضه می‌دارم که فاسد آن را اصلاح و کاسد آن ترویج نمایند و من به قصور خود اعتراف دارم چه آنکه من

۴۷. الاسفار الاربعه، صدرالدین شیرازی (تهران ۱۳۷۸ هـ.ق)، ج ۱ ص ۶

در زمانی زندگی می‌کنم که فکر و اندیشه در آن تیره گشته و از حقیقت علم در آن عین و اثری باز نمانده، درهای ورودی و خروجی علم بسته و مراکز و معاهد آن تعطیل گردیده، خانه‌های علم خالی و خراب شده و آثار و نشانه‌های آن کهنه گردیده است. دانشمندان به اطراف زمین پراکنده و ناپدید شده‌اند و چه مصیبت‌هایی که بر سر آنان وارد نیامده است و آنان که بر جای خود مانده‌اند گوشه‌های گمنامی را برای خود برگزیده و با اشک ریزان خود به اعتکاف پرداخته‌اند در خانه‌هاشان جز خاک و سنگ‌ریزه چیزی یافت نمی‌شود و ملخهای آن خانه‌ها دست به عصا راه می‌روند. سوگند به پروردگار نظام کامل جهان آنکه وجود را از عدم بیرون آورده یاران سابق و گذشتگان فاضل ما اگر در چنین زمانی تاریک و دوران تیره قرار می‌گرفتند همچون ما به خشکی اندیشه دچار می‌گشتند و نام و نشانی از آنان باز نمی‌ماند^{۴۸}.

و بالاخره این حاج ملاهادی سبزواری فیلسوف و عارف بزرگ است که در آغاز شرح غرر الفرائد (= شرح منظومه حکمت) خود می‌گوید:

زمان ما زمان خشکسالی حکمت است، باران‌های یقین از ابرهای رحمت کم می‌بارد، چرا که گناهان اهل غفلت و جهل فراوان گردیده و درهای آسمان عقل بر آنان بسته شده است، عشق به تاریکی آنان را از شناخت پروردگار سپیده دم باز داشته است. آنان از حق به باطل پرداخته و دل بر زیورها و تندیس‌ها دوخته‌اند. از این روی توانایی آن را ندارند که در دیار کلیات گردش و در دریا‌های حقائق شنا کنند زیرا آنان باقیات صالحات را به جزئیات دأثرات فروخته‌اند. آنان را نصیبی جز غبن افحش و بهره‌ای جز مار از قش نیست. اولئك الذین اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم^{۴۹}.

و بدنال مطلب یاد شده می‌گوید:

«عنكبوت‌های فراموشی بر حکمت تنیده‌اند و شخص حکمت با وجود بزرگواری در گوشه‌های گمنامی و دوری افکنده شده و او همچون سلطانی است که مردانش بر او شوریده‌اند در حالی که مصلحت آنست که بدو پناه آورند خاصه علم الهی که آن را ریاست عالی بر همه علوم و مثل آن مثل ماه برآمده در برابر سایر نجوم است»^{۵۰}.

۴۸. شرح الالهيات من كتاب الشفاء، مهدی بن ابی ذر انراقی (نهران ۱۳۶۵ ه.ش)، ص ۲

۴۹. شرح غرر الفرائد، بخشش امور عامه و جوهر و عرض (نهران ۱۳۴۸ ه.ش)، ص ۳۶

آنچه یاد شده تذکاری است برای طلاب و دانشجویان گرامی این سرزمین که در مطالعه آثار پیشینیان فقط به خواندن الفاظ و تفسیر معانی اکتفا نکنند بلکه توجهی به جریان اندیشه‌ها در بسترگاه زمانی و مکانی خود معطوف دارند و مجموعه برخورد آراء و نظرها و حوادث و وقایع را مورد تجزیه و تحلیل قرار دهند و با معیار عقل سلیم و فهم مستقیم بسنجند تا بدین وسیله بتوانند از اندیشه گذشتگان مایه‌ای از فکر و نظر برای آینده بگیرند و رخدادهای گذشته را آینه عبرت جهت آینده قرار دهند و با این روش می‌توان امیدوار بود که تعقل و اندیشه جای تنگ نظری و جمود فکری را که ده قرن بر کشور ما حاکم بوده بگیرد و آن مدینه فاضله عادلانه که فقط در آرزو و آرمان وجود داشته تحقق یابد بعون الله تعالی و توفیقه.

مهدی محقق

دماوند، بیستم اردی بهشت ۱۳۷۶

مقدمة المصحح العربية

« هو الحكيم »

تعدّ المباحث العقلية واحدة من أهمّ الفروع القيّمة للفكر الإسلامي. وقد شاهدت تلك المباحث على مرّ العصور نهضات و كبوات عديدة. كما أنّ الفلسفة الإسلامية التي تعبّر عن أصالة الفكر وعمقه لدى علماء الإسلام ومحققيه، قد تمتّعت بمكانة خاصّة بعد تهذيبها لحكمة اليونان، و أضحّت واحدة من المناهج الفلسفية التي يعتدّ بها في العالم.

و يمكننا حصر خطّ سيرها التكاملي في عدّة محاور أو فترات كئيّة :

١. منذ النشأة في منطقة الفكر الإسلامي إلى أبي نصر الفارابي وابن سينا.

٢. من ابن سينا حتّى السهروردي والخواجه نصيرالدين الطوسي.

٣. من الطوسي حتّى ميرداماد (ظهور مدرسة شيراز الفلسفية).

٤. من ميرداماد حتّى الملاّ علي النوري (ظهور مدرسة أصفهان الفلسفية).

٥. من الملاّ علي النوري حتّى العصر الحالي (ظهور مدرسة طهران الفلسفية).

وقد أولت كتب تاريخ الفلسفة اهتماماً خاصّاً بالفترتين الأوليين اللتين بلغ بتاريخيهما البعض إلى ابن رشد الأندلسي وتوقّف عنده ولم يتجاوزه إلى غيره من الحكماء الذين تلوه. أمّا متأهّوا فلسفة الشيعة و حكماؤها فقد انصبّ جلّ اهتمامهم على عصر المحقّق الطوسي حتّى العصر الحالي عند تناولهم لخطّ سير الفلسفة وتطورها. إذ أنّ الفلسفة المشائية قد تجلّت بعد المحقّق الطوسي بصبغة جديدة في الآراء الكلامية للشيعة من جانب، و ظهرت المبادئ الروحية للتعالم الشيعة على يد عرفاء كبار مثل سيّد حيدر الآملي وابن تركة الأصفهاني من جانب آخر.

و على كلّ حال، ففي هذه العجالة لسنا بصدد التعرّض للجوانب المختلفة لهذا العصر يحفّ به الغموض. و نكتفي بذكر هذه الملاحظة و هي أنّ الدراسات الفلسفية التي تلت ظهور المدرسة الكلامية الحديثة للمحقّق الطوسي، كانت تدور لعدّة قرون حول محاور تأييد أو تفنيد و رفض ما توصل إليه هذا المتكلم العظيم و تلامذته من آراء و دراسات.

و قد تحوّلت الفلسفة تحوّلاً أساسياً بعد ظهور ميرداماد الذي واكبه ظهور مدرسة أصفهان

الفلسفية. فقد انبرى ميرداماد إلى تشييد بناء الحكمة اليمانية على أسس الحكمة المتعالية وتمكّن من أن يخطو خطوات هامة في هذا الصدد بعرضه أفكاراً جديدة من المسائل الأساسية للحكمة، مثل: وحدة الحمل، وتحليل البداء، وكينونة الجواهر والأعراض من المعقولات الثانية، والحدوث والقدم، وتحليل الإعتبارات الأربعة للماهية، والتقسيم الثلاثي للحادث الزماني، والتقسيم السباعي للتقدم والتأخر، والتقسيم الثنائي للجنس الأقصى وما إلى ذلك. إلا أن عاملين أساسيين قد أديا إلى نسيان وإغفال مبادئه الفكرية، وهما: أسلوبه الإنشائي المعقد، ومنهجه الكلامي الصعب في عرض آرائه.

و من بين أهم آثار هذا الحكيم المتأله العظيم، يمكننا أن نذكر: الأفق المين، تقويم الإيمان، الصراط المستقيم، الإيماضات والقيسات. ويعدّ الكتاب الأخير واحداً من أشهر تلك المؤلفات، وقد كان موضع اهتمام العديد من الدراسات.

وقد تربى في مدرسة أصفهان الفلسفية حكماء عظام، مثل: صدر الدين محمّد الشيرازي (الملاصدرا) والملا شمس الكيلاني، وعلي قلي قرچغاي خان، ومير سيّد أحمد العلوي و... ومن بين جميع هؤلاء التلامذة، أولى الحكيم مير سيّد أحمد العلوي العملي اهتماماً بالغاً بإحياء الحكمة اليمانية اليمانية وآثارها.

ترجمة مير سيّد أحمد العلوي

لم نعثر حتى الآن على ترجمة وافية لحياة مير سيّد أحمد العلوي، بل كلّ ما هنالك هي إشارات عابرة وردت عنه في كتب التراجم والسير. وحتى سنة ولادته لم نتحقّق منها بدقّة. أمّا نسبه فقد ورد في جامع الأنساب على النحو التالي: أحمد بن زين العابدين بن عبدالله بن محمّد بن صالح بن جعفر بن أحمد بن حمزة بن قاسم بن حسين بن أبي أحمد عبدالله المشهدي بن محمّد بن علي بن حسين بن محمّد الطيّان بن حسين بن علي بن حسين الطواف بن أبي الحسن علي الخارص بن محمّد الديباج بن الامام جعفر الصادق (عليه السلام).

وقد كان والده سيّد زين العابدين واحداً من علماء الإمامية الكبار يقطن جبل عامر، أخذ العلم على المحقّق الكرّكي، كما نال شرف مصاهرته. وقد كان صاحب الترجمة، فضلاً عن قرابته

لمير محمد باقر الأسترابادي المشهور بميرداماد - إذ كان ابن خالته - صهراً لأستاذه.
 أمّا عن فضله و علمه و زهده و تبحّره فقد أثنت كتب التراجم على كلّ ذلك و سموه بالقاب
 عديدة مثل: «أحمد المحقّقين» و «أحمد المجتهدين» و «أحمد الفضلاء و المحقّقين» و «سيد المحقّقين»،
 إلّا أنّها أغفلت خصوصياته و أحواله.
 خلفت هذا الحكيم المتألّه ثمانية و أربعين أثراً في المعارف الإسلامية و تعدّ مؤلّفاته التالية: العروة
 الوثقى في شرح إلهيات الشفاء، كحلّ الأبصار في شرح الإشارات، رياض القدس و شرح القيسات من
 أهمّ آثاره في المباحث العقلية.

شرح القيسات

و عن هذا الشرح يمكننا ذكر عدّة ملاحظات جديرة بالإهتمام :

١. دوّن هذا الشرح - كما جاء في ديباجته - نزولاً على رغبة ميرداماد مؤلّف المتن. «أمرني مرّةً
 بعد أخرى و كرّةً بعد أولى بأن أتصدّى لشرح هذا الكتاب المستطاب في أوان حياته».
٢. دوّن هذا الشرح بعد وفاة ميرداماد حيث أشار الشارح في مقدّمته قائلاً: «ثمّ إني لما
 اقتبست أنوار أفانين العلوم من أضواء كوكب درّي توقد من شجرة مباركة، هو الحكيم العظيم، و
 آية الله الكريم، باقر علوم الأوّلين و الآخرين، أعلى الله درجته في أعلى العليين و حشره مع
 أجداده المعصومين الأطيبين». كما أورد اسم ميرداماد في مكان آخر فقال: «أسكنه الله على
 فرايس جنانه».
٣. إنّ الدافع إلى كتابة هذا الشرح هو صعوبة المتن الأصلي إذ يقول الشارح: «و هو كتاب
 كريم يتحير ممّا فيه من أشعة شموسه و ومضات بروقه أبصار أولى الأبصار، و يهش على أسراره
 المكنونة و ينهش إلى أبكاره المخزونة، و يدهش إلى لآليه المنشورة عقول ذوي الأفكار».
٤. إنّ هذا الشرح - خلافاً لعنوانه - لم يتناول بشكل متسلسل شرح عبارات المتن الأصلي بل
 انطوى على تعليقات و حواشي تقصر تارة و تطول تارة أخرى في مواضع مختلفة من الكتاب
 بالرغم من أن بداية هذا الكتاب تتسم بطابع كتب الشروح إلى حدّ ما.
٥. لقد سعى المؤلّف في شرحه هذا إلى إماطة اللثام عن أسرار عبارات الكتاب و سبر
 أغوارها، ففراه حيناً يتطرّق إلى معان مفردات الكتاب و حيناً يتناول شرح عباراته. كما نراه حين

يتصدى إلى شرح العبارات يحيلنا إلى كتب أخرى عن نفس الموضوع مما ينم عن دقةٍ و تبحرٍ قلّ نظيرهما، وبذا فقد قدم بين يدي القارئ أثراً لامثيل له. علماً بأنّ الشارح كان يحيل القارئ أحياناً في بعض الموضوعات التي يطول فيها الحديث، إلى كتبه الأخرى مثل: العروة الوثقى، مفتاح الشفاء، كحل الأبصار في شرح الإشارات، رياض القدس وغيرها.

٦. لقد أطلع الشارح على جميع حواشي المؤلف فابنرى لشرحه هذا مستعينا بتلك الحواشي و التعليقات، ولذا نراه حينما ينقل نقلاً مباشراً من المؤلف يذكره تحت عنوان «أفيد». ٧. تأثير الشارح في شرحه هذا بجميع آراء المؤلف و قد سعى جاهداً في مواضع عديدة من الكتاب إلى تأييد آرائه. كما تأثر الشارح إلى حدّ بعيد بأسلوب كتابة ميرداماد فابنرى لتحرير شرحه مستعينا بسياق المؤلف في تدوينه لمتنه مستخدماً نفس المفردات التي أوردها ميرداماد في المتن و بنية كتبه و لذا اتّسم شرحه إلى حدّ ما بالتكلّف و الغموض و إن لم يبلغ حدّ التعقيد اللفظي و المعنوي الذي اتّسمت به آثار ميرداماد.

٨. تتجلى في جميع مواضع هذا الشرح و كذا كتبه الأخرى الآثار الشهودية للحكمة اليمانية لمدرسة أصفهان الفلسفية و كذلك الإهتمام بالكشف و الآثار الإشراقية، في تحليله لمسألة العلم الإلهي و التمسك بالكشف نراه يقول:

« فلا تلتمس من نفسك شيئاً عجز عنه الملائكة المقرّبون و الأنبياء المرسلون، جاهد و فكّر في خلوتك، و فرّغ زوايا قلبك عمّا سواه، يحدث لك في أثناء الخلوات و توطين النفس على المجاهدات أنموذج عن علوم الأنبياء و الملائكة ... اللهم أنت المرجوع إليه و العقول عليه في تيسير هذا الأمر العظيم، و الإنزال في هذا المنزل المبارك الكريم، و أتوا الغافلين من عبادك إلى محلّ الشوق إلى مثل ذلك العالم و المشتاقين منهم إلى مرتبة العشق.

٩. يتمتّع الشارح بمهارة و تبحرٍ ملفت للنظر في نقله لأقوال القدماء مثل الفارابي و ابن سينا و شيخ الإشراق و المحقّق الطوسي و المحقّق الخفري و الدشتكي و غيرهم، و كما ينبيء شرحه عن اضطلاع الواسع و اطلاعه الوافر على آثار و مصنّفات عديدة، و فضلاء عن يده الطولي في نقل الموضوعات فإنه يتمتّع أيضاً بقدرة و دربة تحليلية و فلسفية.

١٠. يبادر الشارح في بعض المواضع إلى دراسة و تحليل و شرح عبارات المتن مستعينا بنسخه المتعدّدة و يبدو أنّ النسخة الأصل لم تكن في متناول يده.

منهجنا في التحقيق

لقد تمّ تصحيح هذا الأثر في مرحلتين :

الف - بادرنّا أولاً إلى تصحيح تليفيّ للكتاب بالإفادة من النسختين التاليتين :

١. « م » نسخة مكتبة مجلس الشورى الإسلامي تحت رقم ١٨٦ طباطبائي بتاريخ ١١٤٧ هـ، بحجم وزيرى في أكثر من ١٤٦ ورقة كلّ وجهٍ في ٢٥ سطراً وقد دوّنت الحواشي تحت عنوانى : «قال» و «أفيد» بقلم أحمر.

كتب محمد رفيع هذه المخطوطة بخطّ النسّعليق عن نسخة مير صاحب امام الدين علي الحكيم في عهد اعتلاء جهانشاه ابن بهادر العرش. وقد قابل الناسخ - كما ذكر في نهاية المخطوطة - هذه النسخة بالنسخة الأصل حيث يقول : « قابلته من المنقول عنه » إلا أنّ هذه المخطوطة للأسف يعثرها بعض النقص يظهر على صورة مساحات بيضاء كما سقطت عدّة أوراق من الشرح في بعض المواضع.

٢. « ش » مخطوطة مكتبة المرحوم آية الله العظمى المرعشى برقم ٤٢٧١ من القرن الحادي عشر للهجرة بدون تاريخ دقيق تحت عنوان « قبسات » بحجم رحلى صغير في أكثر من ٢٤٠ ورقة كلّ وجهٍ ينتظم في ١٨ سطراً تخلو من اسم الناسخ و محلّ الكتابة.

تحتوى هذه المخطوطة على متن القبسات و حواشي مير سيّد أحمد العلوي العاملي التي انتهت بتوقيع اسمه : سيّد أحمد، كما أنهى الناسخ حواشي مير داماد بتوقيع : « منه قدّس سرّه » و ذلك خلافاً لما عهدناه في المخطوطة « م » التي كان يبدأ فيها ناسخها تلك الحواشي بعبارة «أفيد»

تحتوي هذه النسخة على حواشى أخرى فضلاً عن حواشى النسخة « م » إلا أنّنا للأسف لم نتمكن من قرائتها في كثير من المواضع فلم ننتخذها عمدة في التحقيق بل بمثابة بدل في تصحيحنا للكتاب و أوردنا بقدر الإمكان الاختلاف بينها و بين المخطوطة « م ».

ب : انتهينا من المرحلة الأولى من تصحيح هذا الكتاب بعد أن عثرنا و لحسن الحظّ و باهتمام من المشرف العامّ على مؤسّسة نشر المخطوط، على نسخة خطية من ياكستان أفدنا منها في هذا التصحيح.

٣. « ب » مخطوطة مكتبة « گنج بخش » برقم ٦٣٤ بتاريخ ١١٠١ هـ. ق بحجم أجري في ٤١٢ ورقة كلّ وجهٍ في ٢٢ سطراً بخطّ شرف الدين النائيني و للأسف اختلطت بعض أوراق هذه

المخطوطة عند تجليدها إلّا أنّنا عاجلنا بدقّة هذا الخلط قوبلت هذه المخطوطة بعد عام من كتابتها بواسطة صدرالدين محمّد حفيد المؤلّف مع النسخة الأصل. وقد ورد في حاشية الصفحة ٤١٠ من المخطوطة في نهاية الكتاب: «قوبل مع الكتاب الأصل الذي هو بخط جدّي الشارح الحكيم المتألّه، سيّد تلامذة ثالث المعلّمين، السيّد السند، أحمد العلوي الحسني، ولم أقصر في الجدّ والسعي و الإجتهد في تصحيحه بعون الله الحقّ المبين وكتبه بيمناه الدائرة الهالكة الفاسدة، صدرالدين محمّد بن عبدالحسيب بن أحمد بن زين العابدين العاملي في غرة شهر صفر ختم بالخير والظفر في مسلك مشهور العامّ اثنين و مائة بعد الألف»

و مع كلّ هذا لاحظنا بعض الأخطاء في عبارات هذه النسخة وقد تداركناها مستعينة في ذلك بالنسختين «م» و «ش». ولهذه المخطوطة كسابقتها المخطوطة «ش» حواشٍ أخرى فضلاً عن حواشٍ نسخة «م» وقد أضيفت جميع هذه الحواشى على نسخة «م» و حدّدت بعلامة مربّعة وضعت قبل عبارة «قال».

وبهذا قد أعددنا متن الكتاب الحالي بعد مقابلتنا للنسخ المذكورة آنفاً مع الأخذ بأسلوب التصحيح التلفيقي. ولتسهيل الإفادة منه دونت جميع عبارات متن القسّات الواردة في الشرح بالبُتط العريض و قد تصدرت بمعقوفتين تنطويان على رقم الصفحة و سطر النسخة المطبوعة لمؤسسة الدراسات الإسلامية.

ورد في هذا الأثر الحالي رسالة مختصرة لمؤلّف الكتاب في شرح رباعية لميرداماد «عينان عينان...» وفق مخطوطته الفريدة في المكتبة المركزية بجامعة طهران - القسم الخاصّ بالكتب المهداة من امام جمعة كرماني برقم ٦٥ - في حواشٍ الكتاب تحت هذه الرباعية.

ولصعوبة إعداد فهرس موضوعي دقيق لمثل هذا الكتاب فقد عرضنا بين يدي المحقّقين فهرساً لموضوعات كتاب قسّات إستناداً إلى عناوين « و مضة » و « و مبيض » بمثابة فهرس لهذا الشرح و وضعناه في أوّل قسم الفهارس.

حامد ناجي الاصفهاني

١٣٧٤/٨/١٠

مقدمهٔ مصحح

هو الحکیم

یکی از شاخه‌های پربار تفکر اسلامی، مباحث عقلی است که در طی تاریخ فراز و نشیبهای بسیاری را متحمل گردیده است.

فلسفهٔ اسلامی که نمایانگر ژرف اندیشی پژوهشگران و فرزندگان اسلام است با پالودن حکمت یونانی به چهره‌ای دست یافت که امروزه در شمار یکی از روشهای فلسفی جهان در جلوه‌گاه انظار است، ولی از سویی سیر تکاملی آن در چند دورهٔ کلی قابل بررسی است:

۱- از بدو پیدایش در حوزه تفکر اسلامی تا ابو نصر فارابی و ابن سینا.

۲- از ابن سینا تا سهروردی و خواجه نصیرالدین طوسی.

۳- از طوسی تا میرداماد (ظهور مکتب شیراز).

۴- از میرداماد تا ملاعلی نوری (ظهور مکتب اصفهان).

۵- از ملاعلی نوری تا عصر حاضر (ظهور مکتب تهران).

در کتب تاریخ فلسفه دو بخش اول دارای جایگاه ویژه‌ای است و پاره‌ای از اندیشمندان آن را تا ابن رشد اندلسی پایان برده و از ادامهٔ سخن دربارهٔ حکمای پس از وی فرو مانده‌اند. ولی در نزد متألهان فلسفهٔ شیعه، سیر تطوّر فلسفه از زمان محقق

طوسی تا عصر حاضر از اهمیت بسزایی برخوردار است، چه پس از محقق طوسی فلسفه مشایی با ظهوری نو در آراء کلامی شیعه جلوه‌گر شد، و از سویی توسط عارفانی همچو سید حیدر آملی و ابن‌ترکه اصفهانی جلوه باطنی تعلیمات شیعی به نمایش درآمد.

به هر صورت در این مجال کوتاه بر سر تبیین جوانب مختلف این عصر مبهم نیستیم و فقط به ذکر این نکته بسنده می‌کنیم که پس از ارائه مکتب نو کلامی محقق طوسی تا چندین قرن مطالعات فلسفی بر محور نقض و ابرام تحقیقات این متکلم سترگ و شاگردان وی دور می‌زد و بیشتر کتب آن دوران بصورت حاشیه و تحشیه بر حاشیه نگاشته می‌شد، که می‌توان به شروح و حواشی و حواشی حواشی تجرید، حکمة العین و محاکمات اشارت نمود. شاید بصراحت تمام بتوان اظهار داشت که در این دوران تا ظهور میرداماد هیچ اثر قابل ملاحظه فلسفی ای به رشته تحریر در نیامد، که البته در این بین کوشش مکتب شیراز را در انتقال فلسفه نباید نادیده گرفت.^۱ پس از ظهور میرداماد که همگام با ظهور فلسفی مکتب اصفهان بود، فلسفه تحوّل‌ی اساسی یافت، میرداماد با عنایت به حکمت متعالیه در صدد بنیان حکمت

۱ - در بین اواخر قرن هفتم تا اوایل قرن یازدهم، فیلسوف در خور توجهی ظهور نمود و بیشتر فلاسفه پیش از آنکه فیلسوف باشند متکلم بودند، در این زمان اشخاصی چون شمس‌الدین محمد اصفهانی - نویسنده تسدید القواعد یا شرح قدیم - ملا علی قوشچی - نویسنده شرح جدید تجرید و شرح چغمینی - صدرالدین محمد دشتکی - نویسنده اثبات الواجب و کشف الحقایق - سید محقق دشتکی - نویسنده حاشیه تجرید، اثبات الواجب و اخلاق منصوری - شمس‌الدین محمد خفری - نویسنده حاشیه الهیات تجرید، اسفار اربعة و اثبات الواجب - قاضی میر حسین میبدی - نویسنده شرح الهدایة الاثریة و شرح دیوان علی بن ابی طالب (ع) - فاضل باغنوی - نویسنده حاشیه محاکمات و حاشیه جدید و قدیم تجرید - فخرالدین سماکی - نویسنده حاشیه تجرید و آداب البحث و المناظره - و غیره به ظهور پیوستند، ولی در همین اوان بر خلاف سیر نزولی فلسفه، کلام، منطق و عرفان گسترش یافت، آنچنان که در همین حوزه‌ها کتب اساسی شرح مطالع و شروح شمسیه در منطق و شرح مواقف و شرح مقاصد به رشته تحریر درآمد، و به موازات این سیر تکاملی، آثار در خور توجه عرفانی چون تمهید القواعد، مصباح الانس و المجلی (کتابی نفیس با صبغه کلامی) نگاشته شدند.

یمانی برآمد که در همین راستا به ارائه طرحهایی نو در مسائل اساسی حکمت از قبیل وحدت حمل، تحلیل بداء، معقول ثانی بودن جواهر و اعراض، حدوث و تقدّم دهری، تحلیل اعتبارات چهارگانه ماهیت، تقسیم سه‌گانه حادث زمانی، تقسیم هفت‌گانه تقدّم و تأخر، تقسیم دوگانه جنس اقصی^۱ - و غیره - گامهای مهمی برداشت، ولی دو عامل تعقید لفظی گفتار و سخت نویسی تدوین آرائش، اساس فکری وی را به فراموشی سپرد. در این بین شاگردان وی نیز در امتداد کوشش وی گامهای بلندی برداشته و بالاخره صدرالدین محمد شیرازی با تأسیس بنای حکمت متعالیه گوی سبقت را در میدان حکمت یمانی از همگان ربود، که در اینجا نکته جالب توجه عدم التفات هم اقران او به افکارش است، که بالاخره روش فکری فلسفی او با گذشت بیش از یک قرن، توسط حکیم عارف آقا محمد بیدآبادی احیاگشت، و با بیش از نیم قرن پشتکار حکیم بلند آوازه ملا علی نوری مدارج کمال خود را بر دیگر مکاتب فلاسفه اسلامی جلوه‌گر ساخت، آن چنان که پس از وی، شالوده فلسفی تفکری شیعه فقط در آراء حکمت متعالیه خلاصه گشت، و ستاره تمام حوزه‌ها و روشهای فلسفی متقدّم رو به افول نهاد.^۲

۱ - نیز بنگرید: اجازه اول میرداماد به علوی عاملی.

۲ - قبل از زمان میرداماد شخصی که به فلسفه می پرداخت، از کتب شیخ الرئیس همچون شفاء و اشارات و نجات و شرح خواجه بهره می جست، و یا به شرح هدایه میبیدی و شروح حکمة العین کاتبی می پرداخت، پس از دوره خواجه چنین رسم شده بود که بیشتر به جای فلسفه، کلام می خواندند. و درست در همین عصر بود که دو دایرة المعارف کلام اسلامی پا بوجود نهادند، یکی شرح مقاصد تفتازانی، دیگری شرح مواقف میر سید شریف جرجانی. اهل تسنن بیشتر دنبال شرح عقاید عضدیه و نسفیه می رفتند، و شیعه بیشتر دنبال تجرید، لکن در همین اوان کتب عرفانی جای خود را به کتب فلسفی داده بوده و در محافل حکمی قونیه و ایران فصوص الحکم، مفاتیح الغیب، قواعد التوحید مورد بررسی قرار می گرفت، لذا اکثر شروح فصوص نیز در همین دوران سرد کلامی نگاشته شد، و در واقع کلام و عرفان یکه تاز علوم عقلی شده بودند. و درست در همین گیر و دارهای کلامی بود که آثار منطقی تحقیقی به میدان آمدند - که می توان از شرح مطالع الانوار و حواشی آن و جوهر النضید و غیره نام برد - در هر حال پس از میرداماد علاه بر کتب

در این بین اساتید طبقه دوم مکتب اصفهان نیز از کوشش علمی باز نماندند و عالمانی همچون ملاشمسای گیلانی، میر سید احمد علوی، ملا رجبعلی تبریزی، آقا حسین خوانساری، ملا محمد باقر سبزواری، ملا عبد الرزاق لاهیجی، ملا محسن فیض کاشانی و غیره، با تدوین آثاری مهم و ژرف - و البته غیر مبنایی و تأسیسی - به حیات علمی آن دوران جان تازه‌ای بخشیدند.

در هر حال تحقیق و جستار در چگونگی تکامل حیات عقلی این دوران، در گرو دسترسی به مجموعه دست نوشته‌های حکمای این دوران است، چه از سویی بیانگر نوع تکامل آن در مقابل فلسفه مشائی و اشراقی است، و از سوی دیگر نشان‌دهنده سیر تفکر عقلی آن و ارزش شخصیت یکایک فلاسفه این دوران است. لذا در زمان حاضر که تصحیح و تنقیح متون گذشتگان رونق چشمگیری یافته، بر فرزندگان محقق بایسته است که به احیای متون این دوران همت گماشته و سیر تکامل فلسفه شیعی را به معرض نمایش گذارند. و در این رهگذر تحقیق و پژوهش در آثار میرداماد و میرفندرسکی که از اساتید طبقه اول این مکتبند از اولویت بسزایی برخوردار است.

بر همین پایه در این تحقیق ما بر سرآنیم که با تکاپویی ناچیز بیانگر این سیرباشیم، در بین آثار حکمی میرداماد، کتاب القبسات، الافق المبین، الصراط

→

شیخ‌الرئیس، کتابهای میرداماد نیز مورد بررسی قرار گرفت، آنچنان که بر تقویم الایمان او چهار شرح و بر قبسات او دو شرح نگاشته شد، این نهضت و روش تحصیلی تا زمان آقا محمد بیدآبادی نیز ادامه داشت، تا اینکه حکیم الهی، قطب‌الدین محمد نیریزی به تدریس فتوحات همت گماشت و بعد از آقا محمد، ملا علی نوری، کتب صدر را بطور رسمی درسی ساخت، وی برای مبتدیان مشاعر و عرشیه - و غیره - و برای سطح متوسط الشواهد الربوبیه و مبدأ و معاد، و برای سطح عالی اسفار را درس می‌گفت، و تا حوزه درسی حکیم سبزواری و حتی در حوزه او همین شیوه اعمال می‌شد که پس از مدتی شرح غرالفرائد سبزواری جای نشین کتب سطح ابتدایی و متوسط شد. و پس از کتاب عظیم الشان منظومه، متجاوز از سی شرح و حاشیه بر آن نگاشته شد.

المستقیم، تقویم الإیمان، الإیماضات، الإیقاظات، خلسة الملكوت و نبراس الضیاء از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند، و بر حسب اجازاتی که از میر داماد بر جای مانده پاره‌ای از این کتب در زمان وی مورد تدریس و بوده است.

قبسات

از مهمترین کتب میر داماد قبسات است، این اثر در شماره آثار وی از چند نظر قابل توجه است.

الف: بنابر گزارش مؤلف این کتاب در ماه شعبان المعظم ۱۰۳۴ آغاز، و در هفدهم ربیع الأول همان سال، شرف انجام پذیرفته است، که با توجه به تاریخ انجام، می‌توان آن را در زمره آثار دانست که در اواخر عمر به رشته تحریر کشیده، لذا در برگیرنده اساس دستگاه فلسفی او است.

ب: تحریر این رساله بر اساس اشاراتی که در خلال آن به چشم می‌آید پس از الاق المبین، الإیقاظات، الإیماضات، التقدیسات، تقویم الإیمان، خلسة الملكوت، الرواشح السماویة، سدرة المنتهی، الصراط المستقیم، تعلیقة الهیات شفاء و نبراس الضیاء است. بنابراین حاوی افکار و آراء نهایی مؤلف می‌باشد.^۱

ج: محتوای این رساله بر خلاف بیشتر آثار^۲ فلسفی نویسنده آن، در بر دارنده مباحث متنوع فلسفی است، و چنانچه از فهرست کتاب آشکار است پژوهش در باب حدوث و قدم^۳ و بخشهایی از امور عامه، الهیات بمعنی الاخص و طبیعیات را

۱- لازم به ذکر است که تألیف اکثر آثار فوق بنابر نسخ موجود پایان پذیرفته، لذا از آن چنین بر می‌آید که مؤلف آن، در یک زمان به تحریر چند رساله می‌پرداخته است.

۲- به طور نمونه اثر الإیقاظات در تحلیل مسأله جبر و اختیار، خلسة الملكوت، الصراط المستقیم، الإیماضات در حدوث و قدم و نبراس الضیاء در بدهاء می‌باشد.

۳- گرچه موضوع اصلی این کتاب در طرح حدوث دهری است، ولی به طور فرعی به بخشهای مختلف فلسفی

در بردارد.

د: قیسات همچون الافق المبین و التقدیسات - و بیش از آن دو - مورد توجه شارحان وی بوده و به منزله خلاصه افکار وی شهرت داشته است.

شروح و حواشی^۱

الف: شروح

برای این کتاب دو شرح تحلیلی نگاشته شده:

- ۱- شرح میر سید احمد علوی که در آینده از آن گفتگو می‌نماییم.
- ۲- شرح محمدبن علی رضابن آقا جانی از شاگردان ملاحظه‌کننده در تاریخ ۱۰۷۱ انجام پذیرفته، و مفصلترین گزارش موجود بر قیسات است. (ذریعه، ج ۳۱/۱۷، نیز کتابخانه انستیتو ایران و فرانسه و مجلس شورای اسلامی)^۲، این گزارش حاوی تحلیل افکار میرداماد در مقایسه با فلسفه صدرایی است و لذا در موارد بسیاری مؤلف به جرح متن پرداخته است. تحلیل این شرح رابه مجالی دیگر می‌سپاریم.

ب: حواشی

- ۱- حاشیه مؤلف بر کتاب، که تمامی آن تحت عنوان «افید» در شرح علوی

→

می‌پردازد.

- ۱- در کتاب حکیم استرآباد صص ۱۶۷ - ۱۶۸ با توجه به چاپ سنگی قیسات فقط نام یک شرح و یک حاشیه آمده است!

- ۲- گزیده‌ای بس کوتاه از این شرح در ذیل مجموعه منتخبات آثار حکمای الهی ایران، ج ۲/۲۹۷ به طبع رسیده است، ولی اصل این شرح بیش از پنج جلد است. مرحوم علامه طهرانی در ذریعه ج ۱۳/۳۹۰ برای آن سه نسخه خطی بر می‌شمارد.

عاملی آمده است.^۱

۲- حاشیه میر سید محمد اشرف از احفاد مؤلف به نام مقباس القبسات^۲ که گویا تلخیص و توضیح متن است.

۳- حاشیه صدر المتألهین که بنا به گفتار صاحب روضات به خط نویسنده نزد وی موجود بوده است. (روضات الجنات ج ۴/۱۲۱ و ذریعه ج ۱۷/۳۲).

۴- حاشیه آقا حسین خوانساری^۳ (قبسات، چاپ سنگی، ۱۳۱۴ ه. ق، ص ۱۳۲).

۵- حاشیه ملا شمسای گیلانی (قبسات، صص ۳۵، ۶۰) که در پاره‌ای از صفحات به امضای «شمس» موشح شده است (قبسات، ص ۵۵).

۶- حاشیه ملا علی نوری^۴ (قبسات، صص ۹، ۲۰۹).

۷- حاشیه ملا اسماعیل^۵ (قبسات، ص ۱۶۵).

۸- حاشیه‌ای با امضای «س م س» که در حواشی نسخه قبسات موزخ ۱۰۶۷ دانشکده ادبیات تهران، ش ۷۵۲۸۹ و نسخه چاپ سنگی در صفحات: ۶، ۱۶، ۴۲، ۷۱، ۲۹۰ به چشم می‌خورد.

۹- حاشیه میرزا ابوالحسن جلوه^۶ که بدون امضا در نسخه چاپ سنگی

۱- بخشی از این حواشی در نسخه چاپ سنگی قبسات آمده است. بنگرید: صص ۲۵، ۳۷، ۴۵، ۵۲ و غیره.

۲- این رساله بر حسب گفتار آقای سید جمال الدین میر دامادی در مجموعه‌ای شخصی بوده که چندی قبل به کتابخانه مرحوم آیه الله مرعشی منتقل گردیده است.

۳- از وی گزارشی مبسوط بر تقدیسات نیز موجود است.

۴- وی بر پاره‌ای از آثار دیگر میرداماد همچون الافق المبین، الجذوات، تقویم الایمان، نبراس الضیاء و غیره حاشیه نگاشته است.

← مجموعه آثار حکیم ملاعلی نوری، که به اهتمام نگارنده آماده طبع می‌باشد.

۵- گویا وی ملا اسماعیل خواجه‌جویی می‌باشد.

۶- با نظر به صفحه آخر چاپ سنگی، این حواشی از مصحح کتاب، یعنی محقق جلوه می‌باشد.

مشاهده می شود (قبسات، صص ۱۴۹، ۱۵۲، ۱۶۱، ۲۱۶، ۲۱۹، ۲۳۵ و غیره).

۱۰- حواشی مختلف با امضای «سمع منه» که گویا به روایت شاگردان بلافصل مؤلف از بیانات خود او پیرامون کتاب، می باشد (قبسات، صص ۱۱، ۱۱۵، ۱۴۶)۱.

در بین تمام گزارشهاست فوق - پس از گزارش خود مؤلف - نوشتار علوی عاملی از اهمیت بسزایی برخوردار است. زیرا وی شاگرد بلافصل، داماد و وصی مؤلف بوده است، لذا قبل از اشاره‌ای گذرا به زندگی، آثار و شرح قبسات وی، با گفتاری کوتاه در حدود ده‌ری که اساس بحث کتاب قبسات است، مطلب را پی می‌گیریم.

۱- این گونه حواشی در اکثر نسخه‌های خطی القبسات مشاهده می‌شود.

گفتاری کوتاه در حدود دهری

یکی از مسائل دشوار فلسفی که از دیرباز اندیشه فلاسفه و متکلمان را بر خود داشته، تحلیل مسأله حدود و قدم است. تحقیق در این مسأله با دشواری‌های گوناگون روبرو است، چه از سویی مسأله به ربط متغیر با ثابت و از سویی به بحث ملاک افتقار شیء به علت وابسته است؛ و در هر حال نگرش به زمان و تحلیل آن، و برداشت از نظام علی و معلولی و منزلت واجب در طول نظام، چهره مسأله را دگرگون می‌سازد، و با قبول سرّ معیت حق تعالی با نظام معلولی چهره حدود جای خود را به تجلی ظهوری داده مسأله قدم با بحث بطون انطباق می‌یابد.

در این پژوهش کوتاه، ما بر سر تحلیل اقوال گوناگون در این باب نیستیم، و در این گفتار خود را به تذکاری کوتاه در کاوش حدود دهری اختصاص می‌دهیم، و در این راستاگر چه مقال را کوتاه و بضاعت خود را ناچیز می‌بینیم، به این مطلب نیز مقرریم که مقاله‌های ممتّع چاپ دوم قبسات و گفتار و مقاله‌های اندیش ورزان مختلف در این مسأله، ما را ممتنع از گفتار و اطناب است.

محقق داماد در طی پایه ریزی حکمت یمانی مشرقی، توجه خود را بر بنایی معطوف داشته که از یک سو استدلالی و از سوی دیگر شرعی باشد، لذا در کتابهای گوناگون خود در تطبیق شرع با مسائل فلسفی دقتی ژرف و کاوشی حیرت افزا را پیش روی پژوهشگر خود فراده، و در این بین با توجه به مسأله حدود و قدم و ارتباط آن با مبانی مختلف فلسفی، بنایی رفیع را در تحلیل حدود بر جای نهاده که پس از وی محطّ انظار متفکران و فلاسفه بوده است.

پس از وی شاگردان مکتب وی با چهره‌های گوناگونی به نظریه او پرداختند، شاگرد و وصی او میر سید احمد علوی به طور کامل آن را پذیرفت و در خلال سطور شرح و حواشی خود با مسفوراتش بنای آن را تقویت نمود؛ صدرالحکما، ملا صدرا به واسطه احترامی که به استاد می‌نهاد بدون ذکری از آن مسأله را بصورت دیگری

تحلیل نمود، که این برخورد نشانگر عدم اعتنای وی به نظریه استاد بود؛ محقق لاهیجی با اشاراتی مختصر به نقد آن پرداخت، و محمدبن علی رضا آقاجانی نیز در سطور شرح قبسات به نقد آن همت ورزید، و آقا جمال خوانساری به ردّ تحلیلی آن رونهاد، و محمد زمان کاشانی رسالهٔ *مرآة الأزمان*^۱ را در ردّ این نظریه به رشته تحریر در آورد، و بالاخره در طول چهار قرن اخیر تا عصر حاضر اساتید فنّ هر کدام به نحوه‌ای خاص با این مسأله مواجه گشتند. ولی در این خلال این نکته قابل توجه است که حتی پاره‌ای از فلاسفه متأخر نیز ردّ حدوث دهری را مبنی بر سوء برداشت و در نیافتن سخن میرداماد دانسته‌اند.

مرحوم علامه سید ابوالحسن رفیعی قزوینی در این باب چنین فرماید: «اعلم أرشدك الله تعالى، أن صاحب هذا الكتاب المستطاب، وهو السيد المحقق الداماد - أعلى الله مقامه - أثبت في هذا الكتاب الحدوث الدهري بوجه لا مزيد عليه، إلا أن الفضلاء الذين جاؤوا من بعده حتى النحارير الأكابر منهم لم يطلع على مغزى مرامه، كالعلامة الكاشاني و العلامة الخوانساري و المحقق اللاهيجي و الفاضل السبزواري من المتأخرين»^۲.

محقق داماد گرچه در طی کتاب قبسات به تحلیل حدوث دهری و ارتباط آن با مسائل گوناگون امور عامه و الهیات بمعنی الأخص پرداخته ولی تحقیق مستقل و مستوفای آن را در دیگر کتب خود نموده، چنانچه کتاب *الإيمانات* را فقط در تحلیل مسأله حدوث به رشته تحریر در آورده و کتاب *الصراط المستقيم* خود را در نحوه ربط متغیر به ثابت و تحلیل زمان و حرکت، پرداخته و چند بحث تحلیلی دیگر را در ردّ شبهات بر حدوث دهری در رسالهٔ *جلسة الملکوت مطرح* ساخته است. و بر همین اساس تحلیل و پژوهش بایسته این مقام در گروی طرح مبانی کتب فوق است که متأسفانه تا کنون به حلیهٔ طبع آراسته نگردیده است.

۱ - کتابخانه اهدایی مشکوة، ش ۸۷۳.

۲ - القبسات، مقدمه، ص ۱۵۹.

حدوث در تقسیم بندی‌های فلسفی به انواع گوناگونی منقسم می‌شود که از آن جمله است:

- ۱- حدوث ذاتی
- ۲- حدوث زمانی
- ۳- حدوث سرمدی
- ۴- حدوث دهری
- ۵- حدوث اضافی^۱
- ۶- حدوث اسمی^۲

در این بین حدوث اضافی، حدوثی سنجشی و اعتباری است، و لذا در تحلیل‌های فلسفی از جایگاهی خاص برخوردار نیست، و حدوث اسمی طرحی نواز تحلیل عرفانی حدوث است که توسط حکیم متأخر حاج ملاهادی سبزواری بنا نهاده شده که پس از وی مورد نقد قرار گرفته است.^۳

۱- در مقسم حدوث چنین گفته شده که حدوث یا حقیقی است و یا اضافی، حدوث حقیقی یا ذاتی است و یا زمانی، و حدوث اضافی در مقایسه با یک حادث دیگر سنجیده می‌شود و در عرف متقدمین چون محور زمان در آن معتبر است بین حدوث زمانی و اضافی نسبت مساوات برقرار است.

۲- حکیم متأله اسلامی، صدرالمتألهین با اثبات حرکت جوهری نیز به تحلیلی نو از حدوث دست یافت، که در لسان شاگردان مکتب وی به «حدوث طبیعی» شهرت دارد، بنا بر تحقیق وی تمام موجوداتی که دارای حرکت جوهریه‌اند، حادث طبیعی می‌باشند.

۳- بنا بر تحلیل حکیم سبزواری، مرتبه متأخر در حدوث اسمی، ماهیات منتزع از وجود است. پس ملاک حدوث در همین ماهیات است.

محقق‌نحیر حکیم آملی سه نقد اساسی بر نظریه سبزواری وارد ساخته است:

الف: حدوث مسبوقیت وجود به عدم است نه مسبوقیت ماهیت، و اگر مسبوقیت مفروض در وجود باشد، مآل کار یا به حدوث دهری است و یا طبیعی.

ب: بنا بر اصالت وجود، ماهیت دارای حکم مستقلی نیست تا محکوم به حدوث شود.

ج: نقایض در مرتبه ذات ماهیت منتفی است، پس فرض مسبوقیت به عدم در آن مفروض نیست.

بنابراین بحث اصلی ما در حدوث منعطف به حدوث ذاتی، زمانی، دهری و سرمدی است که دو قسم آخر آن از تراوشات فکری میرداماد است. محقق داماد بنابر مبنای حکمت یمانی که آمیزه‌ای از برهان و شرع است بدین گونه وارد بحث گردیده که: از سویی قول به حدوث عالم مورد اجماع ملّیون است، و از سوی دیگر تقسیم بندی فلسفی متداول، دالّ بر انقسام حدوث به ذاتی و زمانی است؛ و از طرفی مسأله حدوث و کیفیت آن از مسائل اختلافی بزرگان فلسفه است؛ پس مسأله حدوث مورد بحث فلاسفه بزرگ، حدوث ذاتی نیست؛ زیرا حدوث ذاتی ما سوی الله متفقّ علیه تمام حکماست، و مسأله حدوث زمانی متعلّق به نظام کائنات و دایر مدار ماده می باشد، پس حدوث مورد بحث فرا سوی این دو نوع حدوث است، و از این جا چنین نتیجه گرفته که حدوث دهری مسأله مورد بحث است.

او پس از تحلیل فوق به بازسازی و کنکاش درگفتار فلاسفه متقدّم پرداخته و با استفاده از لفظ دهر و سرمد که در السنّه این بزرگان جاری بوده، آنها را معاضد نظریه خود دانسته است.

حال اگر بنخواهیم حدوث دهری را مورد بررسی و مطالعه قرار دهیم باید به سه بخش زیر توجه داشته باشیم:

بخش اول: معنی حدوث دهری

چنانچه از واژه حدوث دهری مستفاد است، معنی آن درگروی فهم حدوث

→

د: مفاد حدوث اسمی به نفی بینونت عزلی اشاره دارد، که این معنی نگرشی عرفانی و ورای تحلیل حدوث عالم است.

برای تفصیل این گفتار بنگرید: دررفوائد، ج ۱ / ۳۶۴.

و دهر می باشد. بنابراین بحث خود را در دو مقدمه تبیین می سازیم.

مقدمه اول: حدوث در عرف حکما و متکلمان به دو معنی اطلاق شده است:

الف: مسبوقیت وجود شیء به عدم آن.

ب: مسبوقیت وجود شیء به غیر آن^۱.

در تحلیل عقلی معنی اول جامع تمام افراد حدوث است، و معنی دوم به پاره‌ای از آنها متعلق می باشد، و لذا در السنه قوم معنی اول متبادر است.

حال در تحلیل عدم سابق بر شیء، دو معنی ملحوظ است، یکی سبق شیء به عدم مطلق، و دیگری سبق شیء به عدم غیر مطلق، و از سوی دیگر این عدم مفروض یا در حال وجود شیء با آن اعتبار می گردد و یا نمی گردد؛ بنابراین در تبیین حدوث چنین گفته شده که عدم مسبوق بر شیء یا عدم مجامع است یا مقابل.

عدم مجامع عبارت از عدمی است که در حال حدوث شیء با وجود آن قابل جمع است و در آن ملحوظ است، و عدم مقابل بر خلاف عدم مجامع در حال حدوث شیء با وجود شیء قابل جمع نیست.

بنا بر تقسیم فوق، حدوث شیء یا با عدم مجامع است یا مقابل که در این صورت حدوث دو تقسیم اساسی می یابد:

۱- حدوث ذاتی.

۲- حدوث غیر ذاتی.

مقدمه دوم: چنانچه در مقدمه اول بیان شد، حدوث غیر ذاتی مسبوق به عدم غیر مجامع است، حال در این جا باید بدین نکته پرداخت که علت ثبوتی عدم غیر مجامع در چیست.

اگر شیء حادث در امتداد خاصی مفروض گردد و حدوث آن در یک نقطه از

۱- این تعریف کاملاً بر حدوث اضافی قابل انطباق است و با تحلیل «غیر» بر اقسام دیگر حدوث نیز قابل صدق است.

این امتداد رخ دهد، بنابراین حدوث مفروض مقید به یک امتداد خاص بوده که این تقید در نقاط قبل از آن ملحوظ نیست. زیرا اگر حدوث شیء مثلاً در یک امتدادی و رای امتداد حدوثی وجود داشته باشد، حدوث آن در این مرحله خاص، خلاف فرض حدوث شیء در آن امتداد خاص است؛ بنابراین عدم شیء در نقاطی قبل از امتداد متعلق به آن غیر قابل جمع با امتداد فعلی آن است.

فلاسفه بر اساس تبیین فوق، سه امتداد^۱ در عالم وجود لحاظ نموده‌اند:

۱- زمان: عبارت از نسبت متغیر به متغیر است.

۲- دهر: عبارت از نسبت متغیر به ثابت و یا نسبت ابدی به زمان است. شیخ رئیس در این باب چنین گوید: «نسبة الأبدیات الى الزمان هو الدهر، فإنَّ الزمان متغیر و الأبدیات غیر متغیرة»^۲.

۳- سرمد: عبارت از نسبت ثابت به ثابت و یا نسبت ابدی به ابدی است. بهمینار چنین گوید: «و هذه المعية ... ان كانت نسبة الثابت الى الثابت، فأحق ما یسمی به السرمد»^۳. و شیخ نیز گوید: «نسبة الأبدیات الى الأبدیات تسمی السرمد»^۴.

پس با قبول انحای سه گانه فوق، موجود مفروض یا در ظرف زمان و یا دهر و یا سرمد متحقق می شود، که بنابراین ما سه نوع حدوث خواهیم داشت. پس حدوث دهری عبارت از مسبوقیت شیء به عدم دهری خواهد بود.

۱- لازم به ذکر است که اطلاق امتداد به دهر و سرمد، از باب مسامحه و به لحاظ ظرف وجودی است، و در پاره‌ای از

تعبیر به این سه نوع امتداد «اکوان ثلاثه» گویند. ← القیسات، صص ۷-۸.

۲- ر.ک: القیسات، ص ۸ به نقل از تعلیقات. در حواشی استاد متأله حسن زاده آملی بر شرح منظومه حکمت،

ج ۱/ ۲۹۱ آمده: «و نسبة الثابت الى المتغیر دهر ... كنسبة علومه (= الباری) الثابتة الى معلوماته المتجددة» که مأخذ

این گفتار بر ما روشن نگشت. ۳- ر.ک: القیسات، ص ۱۰ به نقل از تحصیل.

۴- القیسات، ص ۸، به نقل از تعلیقات.

بخش دوم: تحلیل حدوث دهری

محقق داماد در اثبات حدوث دهری راههای گوناگونی را پیش روی طالبان حکمت یمانی گذاشته است، گاه با ادله‌ای مشعر به حدوث دهری پا به میدان بحث نهاده و گاه به تحلیل محتوایی آن پرداخته است. و از این رو شاید بتوان دلیل عمده حدوث دهری را در تحلیل ثبوتی آن یافت. چه تحلیل ثبوتی آن مساوی با اثبات آن و ارائه برهان لمّی بر آن است.

حکیم سبزواری در شرح غرر الفرائد^۱ سه مقدمه اساسی را در تحلیل ثبوتی آن ارائه نموده است که ما نیز بر اساس بسط آن سه مقدمه به بررسی آن می‌پردازیم.^۲

مقدمه اول: هر موجودی به حسب وجودش دارای ظرفی است، مثلاً هرگاه ما یک موجود مادی را بررسی کنیم آن را در ظرف زمان و مکان می‌یابیم، لذا می‌گوییم: «فلان شیء در ایران در روز بیست آذر حادث شد» حال اگر همین دو ظرف مفروض را مورد بررسی عقلی قرار دهیم، در خواهیم یافت که ایران یک مجموع اعتباری از امکانه گوناگون است، و بیستم آذر ماه نیز امتدادی به حسب حرکت زمین می‌باشد؛ پس در واقع شیء مفروض در دو ظرف اعتباری قرار گرفته است. و اما در این جا بدین نکته باید توجه داشت که تقید شیء به این دو ظرف اعتباری، صرف اعتبار قراردادی نیست، زیرا در واقع هر شیء محفوف به دو امتداد ذاتی است، که یکی را از مکانمند بودن خود کسب می‌کند، و دیگری را به اعتبار مقدار حرکت حیات می‌نماید؛ و به تعبیر دیگر اگر در شیء مادی این دو کشش

۱- شرح غرر الفرائد، امور عامه، ص ۱۱۳.

۲- مرحوم علامه سید ابوالحسن رفیعی قزوینی گویا این سه مقدمه را در تحلیل حدوث دهری کافی نمی‌دانند.

← القیسات، مقدمه، ص ۱۵۹.

بالذات موجود نباشد، تقدیر و اندازه‌گیری و انتساب آن به این دو ظرف محال خواهد بود. مثلاً اگر شیء مادی مفروض خود دارای امتداد طولی نباشد، قابل اندازه‌گیری با متر نخواهد بود، و چون خود بهره‌ای از امتداد طولی دارد، قابل اندازه‌گیری با امتداد طولی است، و هكذا همین نسبت در تمام ابعاد وجودی شیء قابل طرح است.

بنابر تحلیل فوق، ظرف زمان در شیء، منتزع از حرکت شیء است؛ محقق داماد در این مسأله چنین گوید: «من الناس من نفي وجود الزمان مطلقاً و منهم من أثبت له وجوداً... و أمّا المحصلون من أرباب الحكمة النضيحة فذهبوا الى أنه موجود، مقدار للحركة»^۱.

ولی در این جا این نکته قابل توجه است که حکمای پیشین، مقدار حرکت معدّل النهار و حرکت فلک اطلس را موجب زمان می‌دانستند. زیرا حرکت فلک اطلس دائمی و تمام موجودات را فرا می‌گرفت. و امّا در مکتب صدرالمتألهین، حرکت جوهری فلک اطلس، موجب زمان و سنجش شیء و کلی است، و درکتب شاگردان وی مقدار حرکت جوهری هر موجود، موجب زمان آن است^۲، و لذا بر هر موجود دو زمان حاکم است، یکی زمان شخصی و دیگری زمان سنجشی و قراردادی. و بر هر تقدیر بنابر بیان پیشین، هرگونه انتساب زمانی به شیء مادی نشانگر کشش ذاتی شیء مادی به زمانمند بودن آن است^۳.

پس بر اساس این که الفاظ موضوع بر معانی عامه‌اند، می‌توانیم ظرف شیء

۱- الصراط المستقیم، ص ۲۳.

۲- ابوالبرکات بغدادی زمان را مقدار وجود می‌داند: «انّ الزمان مقدار الوجود» ← الصراط المستقیم، ص ۲۴، همین گفتار می‌تواند یکی از مؤیدات حرکت جوهری باشد. یکی از طرق محکم اثبات حرکت جوهری از رهگذر زمان و اثبات امتداد متقارن با زمان در حاق شیء است.

۳- میرداماد بر اساس همین بیان، زمانمند و مکانمند نبودن خداوند را اثبات نموده است.

را عبارت از آنچه شیء در آن محقق و مستقر می‌شود، بدانیم. لذا هر موجودی به حسب مرتبه وجودی خود دارای ظرفی است، و هرگاه که مثلاً دارای کشش مادی نباشد دارای ظرف وجودی مخصوص به خود است.

مقدمه دوم: در سلسله وجود، عوالم گوناگونی قابل اعتبار است. بدین توضیح که: بنا بر اصل مسلم «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» از واحد بسیط احدی الذات بیشتر از یک معلول بسیط صادر نمی‌گردد، و این در حالی است که در عالم وجود، موجودات متعددی قابل رؤیت است، بنابراین به مقتضای برهان آنی باید علّتی برای حصول این موجودات متکثر مادی مفروض باشد، پس حداقل یک واسطه بین واجب الوجود و عالم مادی وجود دارد.

با جستاری دیگر نیز می‌توان اساس این بیان را چنین استوار ساخت که: در عالم مادی حرکت قابل مشاهده است، هر حرکتی نیازمند به محرکی است، و از سویی نظام عالم ماده محدود است، پس باید محرک اولیه نظام عالم ماده، خارج از سلسله مادیات باشد، حال از طرف دیگر تخلف علّت تامّه از معلول، محال و علّت همگام با معلول است؛ پس باید محرک مفروض همگام با حرکت باشد^۱، و این در حالی است که نسبت خداوند به مادی یکسان و فراسوی نسبت حرکتی است، بنابراین در سلسله وجود باید واسطه‌ای بین خداوند و عالم زمانی باشد.

پس در نظام وجود، علاوه بر عالم احدیّت و مادّیت، عالمی دیگر که واسطه بین ثابت و متغیّر و وحدت محض و کثرت محض است، وجود دارد.

مقدمه سوم:^۲ یکی از مسائل دقیق فلسفی، تبعیّت عدم از وجود است. عدم از حیث عدم بودن فاقد هرگونه تحقق و منشأ اثری است، و ثبوت حکم بر آن در مرتبه

۱ - تحلیل فلسفی مسأله فوق به نحو دقیقی در کیفیت ربط متغیّر به ثابت بررسی شده است.

۲ - برای تفصیل این مقدمه بنگرید: شرح مبسوط منظومه، ج ۴/ ۷۵.

نفسیش به اعتبار وعاء ذهن و از خلأقیتهای آن است، ولی هرگاه همین عدم در انتساب به وجودات خارجیّه بررسی شود، از منزلت خاصی برخوردار خواهد بود. در مبانی فلسفی گفته می‌شود: وجودِ علّت موجب وجود معلول است، حال اگر عدم همین علّت لحاظ شود، عدم آن موجب عدم وجود معلول است، در این جا عدم واسطه عدم وجود شده، و این حکم صرفاً ذهنی نبوده و آثار آن در جهان خارج متحقق است، پس عدم مفروض در این قضیه، عدم بحث صرف نیست و از احکام خاصی برخوردار است.

از سوی دیگر عدم به حسب وجود کثرت پذیر است، مثلاً عدم یک شیء خاصّ واحد است، همچو عدم اصفهان، وجود اصفهان واحد و خاصّ است، پس عدم آن نیز واحد و خاصّ است. در حالی که عدم یک شیء عام همچون حیوان، متعدّد است.

بنا به اصل فوق اگر دو موجود زمانی همچون ابن سینا و میرداماد را در محور زمان با هم بسنجیم، خواهیم دید که در زمان ابن سینا، میرداماد وجود ندارد و در زمان ابن سینا نیز میرداماد موجود نیست، در نتیجه عدم شیء در مرتبه سابق، و یا عدم شیء در مرتبه لاحق صرفاً یک عدم اعتباری و قراردادی نیست، بلکه یک عدم حقیقی و نفس‌الامری است، و لذا نفس این سبق و لحوق هم واقعی است.

حال اگر به مجموع سه مقدمه فوق بنگریم، خواهیم دید که در سلسله وجود هر مرتبه، علّت مرتبه مادون است، و از طرفی معلول در رتبه علّت نیست، و تأخر معلول از علّت تأخری حقیقی و نفس‌الامری است؛ پس مرتبه عالم ماده در مرتبه عالم دهر (یا واسطه احدیت و مادّیت) نیست و حقیقتاً در مرتبه ای مادون او قرار گرفته؛ از سوی دیگر عالم دهر دارای احکام و لوازم مخصوص به خود است که فاقد مرتبه نقصانی عالم ماده است، پس عدم عالم ماده در مرتبه دهر عدم حقیقی است؛ بنابراین ظهور عالم ماده مسبوق به عدم حقیقی خود در عالم دهر است، و این

مَسْبُوقِيَّتْ به عدم در وعاء دهر همان حدوث دهری است.

* * *

محقق داماد پس از طرح لمّی حدوث دهری وجود دهر را در سلسله طولی لزومی و وجوبی می داند و همین مبنا را از طریق دیگری نیز استوار ساخته، که در ذیل به دو طریق اشاره گذرایی می نمایم.

۱- اثبات حدوث دهری از رهگذر تقدّم بر عالم زمانی.

بنیاد این طرح را به سه مقدمه زیر پی می گیریم:

الف: حقّ تعالی بر حوادث مادّی زمانی تقدم نفس الامری دارد.

ب: حوادث مادّی زمانی از حقّ تعالی در نفس الامر متأخّرند.

ج: نحوه تقدّم حقّ تعالی بر حوادث مادّی به زمان و امتداد موهوم نیست.

زیرا مستلزم زمانمند بودن خود حقّ تعالی است.

در نتیجه تقدّم حقّ تعالی از موجودات، به نحو غیر از امتداد زمانی در نفس الامر است که از آن به دهر تعبیر می شود. میرداماد در این مقام فرماید: «فقد استبان أنه يجب أن يكون جميع المعلومات من المبدعات والكائنات بأسرها في درجة هذا الحادث اليومي في التأخر عن المبدع الفعّال تأخراً صريحاً غير مقتدرٍ بحسب سبق العدم الصريح في الدهر، و الأّ لزم تصوّر الامتداد في الدهر، فيلزم أن ينقلب الدهر زماناً و الثابت متغيّراً و القارّ سيّالاً و النسبة الأبدية نسبةً متقدّرةً و ذلك كلّه خلف محال»^۱.

۲- اثبات حدوث دهری از رهگذر تحلیل امکان استعدادی

۱- ر.ک: القیسات، ص ۱۱۲. وی پس از تحلیل فوق، در سطور و میض بعد از آن به بررسی عدم هرگونه امتدادی در دهر پرداخته است و بیان می کند که معیّت حقّ تعالی به مبدعات، معیّت ازلی سرمدی است، و معیّش به کائنات معیّت حادث دهری است، و لذا خود حقّ تعالی متفوّق بر افق دهر است.

ممکنات در قبول فیض واجب بر دو گونه‌اند:

الف: صرف امکان ذاتی آنها کافی در قبول فیض است.

ب: امکان ذاتی آنها به انضمام امکان استعدادی موجب قبول فیض است. ممکنهای از گونه دوم، دارای هویت ازلی نبوده و وجود آنها بعد از عدمشان در بقعه ناست و نظام زمانمند متحقق می‌گردد، این موجودات وقتی متحقق می‌گردند. سه اعتبار عقلی در آنها ملحوظ است:

الف: عدم سابق.

ب: وجود لاحق.

ج: صفت لازم این وجود که حامل بعد از عدمند.

وجود حادث این موجودات از ناحیه جاعل مطلق است و عدم سابق آنها به واسطه عدم شرائط علی در تحقق است، و صفت لازم آن، از ناحیه حقیقت موجودیت آنها و مرهون به امکان استعدادی آنهاست.

حال، اگر موجود مرهون به امکان استعدادی ازبی نبوده و تحقق آن در بقعه زمانیات باشد، و از سویی حدوث آن مرهون به رفع عدم مقابل باشد، حدوث چنین موجودی جز بعد از عدم صریح دهری نخواهد بود. زیرا عدم مقابل شیء مفروض در سلسله زمانیات هیچ‌گاه رفع نمی‌گردد، چون وحدت زمان در حصول نقیضین شرط است، و وجود لاحق وحدت زمانی با عدم سابق ندارد^۱.

در این جا میرداماد به مطلب شگفتی اشاره می‌کند، که بنابر مطلب فوق در شیء کائن مقرون به امکان استعدادی، حدوث زمانی و ازلیت دهری اجتماع یافته است^۲! «فإذن نقول: ... فکان یجتمع فی الشیء الكائن بالإمكان الإستعدادی الحدوث الزماني والأزلیة الدهریة...»

۱ - القیسات، صص ۲۲۳ - ۲۲۴.

۲ - وی در جایی دیگر ملاک علم حق تعالی به جزئیات متغیره را از همین راه تصحیح می‌کند.

تبصره:

۱- محقق داماد گفتار ابوالبرکات بغدادی را در تحلیل حدوث، برهانی تلویحی بر حدوث دهری دانسته است، بنابر بیان ابوالبرکات «اگر مدّت عدم شیء حادث مورد سؤال قرار گیرد، می توان گفت: تعاقب وجود بر عدم شیء مثلاً یک سال بوده، یا یک مادّه و بالأخره یا یک ساعت و یا یک ثانیه؛ و بر فرض تمام این ازمه، باز شیء مفروض حادث است، پس در نتیجه نفس زمان تأثیری در حدوث ندارد»، بنابراین آنچه در حدوث حادث اثر دارد صرف تأخر آن از علّت، و مسبوقیت آن به عدم دهری است.

محقق داماد گوید: «و من البيانات التنبهية لإثبات الحدوث الدهري بحسب سبق سلطان العدم الصريح في متن الواقع من غير اعتبار الإمتداد و اللامتداد، ما أورده الشيخ ابوالبركات في المعبر ناقلًا عن الحكماء ...»^۱.

۲- میرداماد در طیّ بازسازی عبارات و مقالات پیشینیان در تأیید حدوث دهری، گفتار ابراهیم بن سیار نظام معتزلی را، تصریح به حدوث دهری می داند. وی بنا به نقل شهرستانی گوید: «إِنَّ اللَّهَ سبحانه و تعالی خلق الموجودات دفعةً واحدةً علی ما هی علیها الآن، معادن و نباتاً و حیواناً و انساناً، و لم يتقدّم خلق آدم علی خلق أولاده ...».

سید داماد با بهره گیری از لفظ «دفعهً واحدةً» این عبارت را حمل بر حدوث دهری نموده و بر خلاف شهرستانی به هیچ وجه مشعر مذهب کمون و بروز نمی داند.^۲

۱- القبسات، ص ۶.

۲- القبسات، ص ۱۱۸، بنابر تحلیل محقق داماد، شاید بتوان مکتب کمون و بروز را در عبارات اقدمین به وجه صحیحی توجیه نمود. وی ادله دیگری نیز بر حدوث دهری همچون اثبات دهر در طبائع مرسله (القبسات، ص ۱۶۸) اقامه نموده است.

این حکیم متأله پس از بررسی در حدوث دهری و سرمدی از همین رهگذر به تحلیل پاره‌ای از مسائل متافیزیکی پرداخته است، که در ذیل این سطور به دو نمونه آن اشاره خواهیم نمود.

الف: حقّ تعالی و علم او به جزئیات.

ثبوت کمال علمی در مرتبه معلول نشانگر ثبوت کمال علم در مرتبه علی است، و از این حیث تمام کمالات مرتبه علم در واجب الوجود متحقق و تمام نقائص علمی از مرتبه ذات او منتفی است؛ از سوی دیگر به مقتضای برهان لمّی، کمال علمی مساوق وجود و وزان آن وجود است، پس هرگاه واجب الوجود حائز تمام وجودها باشد، تمام کمالات و کمال علمی به نحو اشدّ در او متحقق است.

سید داماد در این باب گوید: «و هو کلّ الوجود و کله الوجود، و کلّ البهاء و الکمال، و کله البهاء و الکمال، و ما سواه علی الإطلاق لمعات نوره و رشحات وجوده و ظلال ذاته، و اذ کلّ هویة من نور هویته فهو الحقّ المتعال و لا هو علی الإطلاق إلا هو»^۱.

بنابر تحقیق فوق، حقّ تعالی عالم علی الإطلاق است. ولی از طرف دیگر نحوه تعلق علم حقّ تعالی به جزئیات و بخصوص به جزئیات مادی در افق زمان مورد اختلاف است، چه موجودی که هنوز در جهان ماده متحقق نشده چگونه علم حقّ تعالی بدو تعلق می‌یابد!؟

میرداماد حلّ این معضل را در طرح جهان دهر می‌بیند، وی در مقام حضور واحد جهان مادی زمانی در محضر ربوبی گوید: «زیادة هداية ... فالإمتداد الزماني

۱- ر. ک: شرح غرر الفرائد، الهیات. ص ۴۳ به نقل از تقدیسات، حکیم سبزواری عبارت فوق را مشعر بر قاعده «بسیط الحقیقة کلّ الأشياء» می‌داند.

المتصل الذي هو سنخ التغير و عنصر التقضي و التجدد، و فلك المتغيرات و عرش الزمانيات يحضر بما يحتف هو به من الحوادث الكونية عند مبدع الكل أولاً و ابداً، أليس حضور الشيء عنده هو بعينه علمه بذلك الشيء، و عقله للأشياء هو فيضانها عنه معقولة، فإذا هو يعلم جملة الزمانيات كلاً منها في وقته علماً غير زمني و يشاهد ما بينها من الأزمنة، فلا يفوته شيء و لا يعزب عن علمه مثقال ذرة...»^۱.

و در جای دیگر نیز گوید: «اشاره ملکوتیه: أليس ما يكون حالاً أو مستقبلاً من الزمان بالنسبة الينا، ربّما يكون ماضياً بالنسبة الى من سيوجد؟ و الماضي بالنسبة الينا مستقبلاً بالنسبة الى بعض من قبلنا. فلا ثقة بالحكم على الزمان الماضي بالعدم على الاطلاق بل بالاضافة فقط؛ لأنه مختلف بالقياس الى الأشخاص الزمانية، و المحيط بأفق الكل لا يحكم على شيء منها بالعدم، بل باختصاص الوجود بحدّ معين، فليس يعرض لشيء من الأمور المتعاقبة المخرجة من الليس الى الأيس بتأثير جاعلها عدم في وعاء الدهر و بالنسبة الى المبدأ»^۲.

وی نیز از همین رهگذر ظهور احکام بدائی و انتساب آن را به حقّ تعالی صحیح می داند، و بداء را منافی علم حقّ تعالی و سبب تغییر در آن نمی داند؛ زیرا مسأله مورد بحث مآلش به ربط متغیر به ثابت است که با مسأله دهر پاسخ گفته می شود. او گوید: «انّ مسأله البداء ... ليس معناه عند الرافضة بداء الندم و ظهور الخلاف، بل سبیل مغزاه اثبات استناد المتغیّرات و المتبدّلات في الأطوار الایجادیه و الأحکام التکوینیة الى الباری تعالی، و وقوع التبدیل لا في القضاء و لا في الدهر، بل في الزمان و في بعض مراتب القدر من غیر لزوم تغیر و تبدّل و تلاحق و تعاقب بالقياس الى الموجد المکون جلّ سلطانه»^۳.

۱- ر.ک: الصراط المستقیم، ص ۹۷.

۲- الصراط المستقیم، ص ۱۴۲.

۳- القیسات، ص ۱۲۷. وی در رساله نبراس الضیاء بطور مفصل این بحث را طرح نموده که نگارنده این سطور در مقدمه کتاب به تحلیل آن پرداخته است.

ب: انتساب حدوث زمان، از رهگذر حدوث دهری به علّت فاعلی (یا ربط حادث به قدیم).

هر حادث زمانی در امتدادی خاصّ از زمان حادث می شود، ولی اگر علّت تامّه آن در تمام حالات موجود باشد، حدوث شیء مفروض در زمان خاصّ وجهی نخواهد داشت. محقّق داماد پاسخ از این عویصه را نیز در ثبوت عالم دهر می بیند، زیرا وجود تمام زمانیات دفعهً واحدهً در عالم دهر متحقّق است و نسبت حقّ تعالی با تمام آنها یکسان است، گرچه تحقّق زمانی هر یک منوط به زمان خاصّ است.

وی گوید: «انّ الحدوث الزماني بما هو حدوث زماني ليس البته يستوجب تخلف موصوفه تأخراً زمانياً... فليس يتخلف عنه الشيء بحسب كونه حادثاً زمانياً الا هو متخصص الوجود بزمان بخصوصه وقاطبة الأزمنة بالقياس الى حضرته على سنّة متّفقه، فالحادث بما له الحدوث الزماني لا يتخلف عن القيوم الواجب بالذات - عزّ اسمه - بل انما يستوجب التأخر عنه في الوجود ليس الا الحدوث الدهري... فاذن لو لم يكن الحادث الزماني حادثاً دهرياً أيضاً لم يكن في الموجود متأخراً عنه تعالی... فاذن قد استقرّ ثبوت الحدوث الدهري»^۱.

بنابراین تأخر عالم از حقّ تعالی بطور حدوث دهری است، و این مستلزم تخلف معلول از علّت تامّه نخواهد بود.

تذکّر:

۱- فرق حدوث دهری و ذاتی

چنانچه در تقسیم بحث حدوث گفته شد، مسبوقیت شیء به عدم مجامع مساوی حدوث ذاتی، و مسبوقیت آن به عدم مقابل مساوی حدوث دهری است؛ بنابراین، فرقی کلی بین تبیین حدوث دهری و ذاتی متحقّق است.

۱- الإيضاحات، ورق ۴۱-۴۲.

در این جا بدین نکته باید توجه داشت که در حدوث ذاتی شیء مسبوق به عدم مطلق است، و بالتیجه عدم شیء حاصل پس از حدوث، نقیض وجود فعلی حادث نیست تا اجتماع نقیضین نافعی مسأله باشد. و اما در حدوث دهری شیء مسبوق به عدم مطلق نیست، و به اصطلاح مسبوق به لیس غیر مطلق است، و لذا عدم شیء در حالت سابقه نقیض وجود لاحق است، و لذا قابل اجتماع نیستند. محقق داماد در این باب گوید: «فالحدوث بالمعنی الذی لایستوجب الزمان، وهو وجود الشيء بعد صرف العدم البحت علی نوعین، لأنه لایخلو إما أن یكون هو وجود الشيء بعد صرف لیسیتة المطلقة... وهذا النوع هو المسمی حدوثاً ذاتياً. و الافاضة علی الدوام علی هذا السبیل تسمی عندهم إبداعاً و لا تصادم بین الفعلیة و الوجود فی نفس الأمر... و إما أن یكون هو مسبوکیة الوجود بالعدم الصریح المحض المقابل لحصول الوجود بالفعل فی متن الواقع و هو الذی رامه بقوله: بعد لیس غیر مطلق بل بعد عدم مقابل خاص فی مادة، لا مسبوکیة بالذات بل مسبوکیة انسلاخیة انفکاکیة غیر زمانیة و لا سیالة و لا متقدرة و لا متکممة، و هذا النوع إن هو إلا الحدوث الدهری و إفاضة الوجود من بعد العدم الصریح الغیر المتقدر تسمی عندهم إحدائاً و صنعاً؛ و لایجتمع العدم الصریح و الوجود بالفعل بحسب نفس الأمر فی مادة و لا فی موضع أصلاً».

بنا بر عبارت فوق نیز، مصادیق ابداع متعلق به حدوث ذاتی، و مصادیق صنع و احداث متعلق به حدوث دهری است؛ و بدین گونه وی ابداعی بودن پاره‌ای از امور چون هیولای اولی و غیره را منافی با حدوث نمی‌داند، و بدین طریق به وجه جمع برهان با شرع دست یازیده است.

۲- فرق حدوث دهری و زمانی

پیش از طرح این گفتار به اقتضای کلام بدین نکته اشاره می‌کنیم که بنا به تحلیل قدما اشیاء مادون فلک اطلس در ظرف زمان حادث می‌شدند و اما نحوه

حدوث خود فلک اطلس و حتی ما فوق آن مورد بحث بود؛ و از سوی دیگر گویی این مطلب مسلم بود که حدوث مفروض صاحبان شرایع و اجماع ملّیون، حدوث ذاتی نیست^۱؛ پس چاره‌ای نبود که خود فلک اطلس و ما فوق آن نیز به نحوی حدوث غیر ذاتی داشته باشند. لذا پاره‌ای از متکلمان به زمان موهوم گرایش یافتند و برخی به زمان متوهم^۲ که هر دورای در نظر حکماء مخدوش قلمداد شد. در این جا برخی از محققان بعد از میرداماد همچون آقا جمال خوانساری، مرجع حدوث دهری را به همین زمان موهوم دانستند و در صدد انکار وی برآمدند. در این مقام توجه بدین مقال که اتّصاف حدوث زمانی به موضوع بالعرض و اتّصاف حدوث دهری بالذات است، در خور توجه است؛ زیرا - بر فرض عدم حرکت در جوهر و معنی خاصّ زمان در مکتب حکمت متعالیه - جوهر اجسام عنصری ثابت و صفات متجدّد می‌باشند، بنابراین مسبوقیت شیء به عدم غیر مجامع که در مقوله زمان است، بالعرض حمل بر موضوع می‌شود^۳ نه بالذات، حال آنکه بنابه تحلیل دقیق، حدوث دهری بالذات حمل بر موضوع می‌شود، چه این که افق حادث دهری عوالم ملک و ملکوت را در بر می‌گیرد. بنابراین یکی از فرقهای اساسی حدوث دهری و زمانی در این گفتار روشن می‌گردد.

از سوی دیگر حادث زمانی بر سه قسم است:

۱ - علامه محمد تقی آملی نیز گوید: «القول بحدوث العالم كذلك من ضروریات الدین، بل المتفق علیه بین أهل الملل والنحل، فلا ینبغی فی المقام بحدوث العالم ذاتاً بمعنی تأخره عن العدم المجامع مع وجوده كما علیه بعض الحكماء، لأنّه مخالف مع قول الملّیین» - در الفوائد، ج ۱ / ۲۶۱.

۲ - در نظر متکلمین زمان متوهم دارای هیچ گونه انتزاعی نیست و زمان موهوم منشأ انتزاعش بقای ذات واجب الوجود است که تحلیل اول از نظر عقلی محال و تحلیل دوم به واسطه انتزاع متغیّر از ثابت محال است. - در الفوائد، ج ۱ / ۲۶۱.

میرداماد خود نیز در القیسات، ص ۳۰ به ردّ تحلیلی زمان موهوم پرداخته است.

۳ - نیز بنگرید: تعلیقه منظومه حکمت، میرزا مهدی آشتیانی، ص ۳۳۹.

الف: حادثی که از ناحیه علت به طور دفعی در یک آن حادث می‌گردد، و یا حدوث آن منطبق بر آن مفروض است.

ب: حادثی که از ناحیه علت، در مجموعه‌ای مشخص از زمان حادث می‌گردد، به طوری که هر یک از اجزای حادث آن منطبق بر یک آن خاص است.

ج: حادثی که از ناحیه علت، جمیع اجزای آن در جمیع اجزای زمان حادث گردد، به طوری که جمیع اجزای حادث در هر جزء مفروض زمان یافت شود^۱.

و اما حدوث دهری بر خلاف اقسام سه گانه فوق، تمام اجزایش یک دفعه از افاضه علت حادث شد و این حدوث در آن و زمان نیست.

میرداماد گوید: «و اما الحادث الدهري فيفيض بتمامه عن العلة مرة واحدة و لكن لا في زمان ولا في آن ما من الآنات»^۲.

۳- حدوث دهری گرچه در تعریف مباین با حدوث ذاتی است، ولی از حیث مصادیق با حدوث ذاتی متفق و مساوی است^۳. حدوث زمانی نیز با هر دو معنی فوق مباین و اخص از آنها در عروض بر موضوعات است^۴.

بخش سوم: چند اشکال بر حدوث دهری

محقق داماد خود اشکالات گوناگونی را بر حدوث دهری، طرح نموده و از آنها پاسخ گفته است، که در ذیل به چند مورد آن اشاره می‌شود:

۱- عدم قدم عالم و ازلیت آن موجب تخلف معلول از علت تامه است. زیرا

۱- برای تفصیل این گفتار بنگرید: الصراط المستقیم، ص ۱۸۸.

۲- الصراط المستقیم، ص ۱۸۸.

۳- بنابراین رأی که عقل اول حادث سرمدی باشد گفتار فوق استثناء می‌پذیرد.

۴- ر.ک: الایماضات، صص ۶- ۷. حدوث طبعی ملا صدرا نیز چون مختص به عالم قوه است، نیز اخص از حدوث دهری است.

اگر علّت مطلق حقّ تعالی باشد، چون جاعلیت وی در ازل نیز تامّ است باید معلول وی نیز از ازل باشد.

محقق داماد گوید: «إنّ الجاعل الموجب التامّ لعالم الجواز إن كان هو القدّوس الحقّ - تعاضم مجده - و هو أزلّی الوجود و العالم حادث بعد العدم، فقد لزم التخلّف عن الجاعل التامّ»^۱.

جواب: علّت تامّه و معلول هرگاه زمانی باشند اقتران وجودی آنها لازم است، و اما اگر علّت غیر زمانی بوده و نسبت او به جمیع ازمنه یکسان باشد، تخلّف فوق جایی نخواهد داشت، بنابراین تخلّف محال، تخلّف موجود زمانمند سیال است؛ و تخلّف معلول از واجب به واسطه نفس معلول و عدم قبول تسرمد و محاذیت با علّت است، بنابراین تخلّف مفروض عقلی است، و خرق و نقض آن مساوی با عدم پذیرش سرمدیت علی الاطلاق واجب و جاعلیت تامّه اوست. پس در واقع تخلّف مفروض از ناحیه حدّ عدمی و نقضی معلول است.

میرداماد گوید: «فالباری الحقّ سبحانه هو الجاعل التامّ بذاته لعالم الجواز بنظامه الجملي، و حیث إنّ طباع الإمكان يقصر عن تصحیح قبول التسرمد کان المجعول تقرّر العالم و وجوده من بعد لیسیتة الصریحة الساذجة و التخلّف الصریح من جنبه جوهر القابل و نقصان ذاته»^۲. و در جای دیگر گوید: «ولکن التخلّف المستحیل، القائم علی استحالته البرهان، أنّما هو التخلّف المتکمّم، و هو التخلّف السیال و البعدیة المتقدّرة»^۳.

۲- عدم ازلیت معلول مساوی قول به تعطیل است، زیرا هرگاه جاعل تامّ الافاضه باشد و از او فیضی صادر نشود، در فعل او تعطیل لازم آمده است، حال آنکه واجب الوجود از هر حیث در مرتبه کمال و وجوب است.

۱- خلسة الملکوت، ص ۱۳.

۲- خلسة الملکوت، ص ۱۷.

۳- خلسة الملکوت، ص ۱۵ و نیز بنگرید: القبسات، ص ۲۵۱.

معلم ثالث گوید: «انّ القول بأزلیة الباري سبحانه و حدوث مجعولاته بالأسر تعطیل الجواد الحقّ عن جوده عند عدم المجعولات رأساً و ذلك خلف محال»^۱.
 جواب: تعطیل مفروض در حالتی لازم آید که: (الف): یا امتدادی بین جاعل و مجعول مفروض باشد. (ب): یا حدی بین جعل و لاجعل اعتبار شود، که هر دو صورت غیر مفروض است. از سوی دیگر فرض تعطیل و امساک فیض در جایی مطرح است که قابلیت تام باشد، ولی اگر ظرف قابل متحقّق نباشد و جهی برای لزوم تعطیل نخواهد بود.

و بر همین پایه میرداماد تفوه به این شبهه را از نابخردی و نسنجیده سخن گفتن می داند. «و ما تلك الآظنون أقوام من الغاغة و الجماهير، أخفاء الهام و سفراء الأحلام، ضعفاء العقول، أقوياء الأوهام، يخرصون ما لا يعلمون و يقولون ما لا يفقهون»^۲.

۳- عدم ازلیت معلول مساوی با عدم ازلیت زمان است، حال اگر زمان از مقوله کمّ باشد و کمّ، بالذات قبول زیاده و نقصان کند؛ فرض زمان قبل از حدوث حادث مفروض عقلانی خواهد بود، مضافاً به این که عدم تعلق قدرت حقّ بر آن غیر مفروض است؛ پس فرض عدم ازلیت زمان محال است. بنابراین حامل زمان نیز در ازل وجود خواهد داشت.

محقّق داماد گوید: «إنّ الزمان لو كان حادثاً كان متناهی الكمية من جانب الأزل و لم یکن یمتنع بالنظر الیه أن یكون یخلق أطول تمادياً و أكثر تقدراً ممّا قد خلق علیه...»^۳.

جواب: بنابر تحقیقی که محقق داماد در کتاب الافق المبین نموده، کمّ منفصل

۱- خلسة الملكوت، ص ۱۳.

۲- خلسة الملكوت، ص ۲۰ و نیز بنگرید: القیسات، ص ۲۵۳.

۳- خلسة الملكوت، ص ۱۴.

غیر قارّ بر خلاف کمّ متّصل، قبول زیاده در ابتدا نمی‌کند، زیرا محطّ ظهور آن جرم فلک اقصی است و فلک اقصی در سلسله طولی از جایگاه خود برخوردار است و به سبب لمّی از جایگاه خود عدول نمی‌کند. بنابراین مقدّمه اصلی طرح اشکال مخدوش است.

از سوی دیگر عدم ازلیّت عالم زمان مساوق عدم قدرت حقّ نیست، چه این که قصور از ناحیه طبیعت امکانی، و عدم همطرازی آن با رتبه ربوبی است. سیّد داماد در این رابطه گوید: «فإذن خلق العالم بعد عدمه الصریح لیس من حیث انتقال الخالق من عجز الی قدرة ... بل أنّما من حیث قاصرّیه طباع الجواز الذاتی عن تصحیح التسرمد و امتناع ازلیّة»^۱.

۴- بنا بر حدوث دهری، باید عدم دهری کلّ عالم مسبوق به وجود آن باشد، حال اگر در آن مرحله، عدم سابق، واجب باشد، حکم آن نقض و باطل نمی‌شود؛ و اگر عدم سابق، ممتنع بالذات باشد، عالم ازلی خواهد بود؛ و اگر ممکن باشد باید دارای علّت باشد که در این جا علّت عدم جز عدم علّت وجود نیست.

جواب: بنا بر اصول حکمت یمانی، عالم، وجود ازلی سرمدی ندارد، پس نقیض این وجود که رفع این وجود است برای آن متحقّق است، حال رفع وجود ازلی یا به رفع مطلق وجود است که عدم مطلق ازلی است و یا به رفع ازلیت است که در این صورت تحقّق وجود عالم به واسطه وجود بعد از عدم صریح است. بنابراین واجب است که عالم مسبوق به عدم صریح باشد، حال چه این عدم، عدم محض در ازل باشد و چه مسبوق به عدم دهری محض؛ که در هر دو صورت اعتبار آن منوط به تحقّق علّتی و رای عالم است؛ پس عدم عالم در دهر به معنی رفع ازلیت و سرمدیت آن به اعتبار علّت است، که این اعتبار ذاتی عالم و مقتضای امکان اوست

۱- خلسة الملکوت، ص ۲۳.

و علّت پذیر نیست، و در واقع علّت کلّ عالم واسطه خروج عالم از عدم دهری محض است که در این جا عدم مفروض، عدم بسیط است، نه عدم تألیفی^۱.

۵- این اشکال برای اولین بار در شرح قبسات اندیشمند فرزانه محمدبن علی رضا آقاجانی به چشم می خورد که در پی آن به صور گوناگون در سطور کتب متأخرین راه یافته است^۲.

وی در ابتدا به بازسازی عبارات شیخ الرئيس مبنی بر حدوث دهری خرده گرفته و عبارات وی را فقط مشعر بر حدوث ذاتی دانسته است. «قوله هیهنا: فانّ للمعلول فی نفسه أن یكون لیس وله عن علّته أن یكون أیس، إشارة الی دلیل الحدوث الذاتی الشامل لجميع امکانات، لا الحدوث الدهری، فأنّه لمّا ذکر أنّ الإبداع هو أیس بعد لیس لا عن مادّة، أراد أن یبین کیفیة هذه البعدیة التي یقال لها الحدوث الذاتی»^۳.

وی در ادامه سخنان خود بدین نکته تصریح دارد که سبق عدم برای ممکن در مرتبه علّتش، عدم بسیط است نه تحقّقی که برای آن سلب باشد، و لذا اگر چه ماهیت ممکنه از ناحیه علّتش وجود (= ایس) می یابد و از ناحیه عدم علّتش معدوم است ولی مرتبه اصل ماهیت او در تأمل عقلی و تحلیل حدوث معتبر است نه مرتبه اضافه او به علّت؛ بنابراین سبق عدم مفروض مساوق تصحیح حدوث ذاتی است نه دهری. وی گوید: «تقریره: أنّ المعلول له فی حدّ نفسه و حقیقته و مرتبه ذاته و ماهیته أن یكون لیس، یعنی: أنّ العقل اذا لاحظ ذاته بما هی هی وجد أنّ له لیس و عدم فی تلك المرتبة، و لیس معناه: أنّ العقل اذا لاحظ ذاته مجرداً عن علّته وجد فی هذه الملاحظة أنّ له لیس بتّه ... انّ للمکن اعتباران: اعتبار ذاته و اعتبار کونه

۱- ر.ک: القبسات، صص ۲۹۹-۳۰۰.

۲- ر.ک: حکمت الهی، محیی الدین الهی قمشه ای و حدوث و قدم، صص ۱۶۰-۱۶۳.

۳- ر.ک: منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، شرح القبسات، ج ۲/۳۱۵.

مقیساً الى علته، و الاعتبار الأول سابق على الاعتبار الثاني، لتقدم الذات على الاضافة^۱.

شارح محقق اشکال فوق را با تحلیل مرتبه ماهیت^۲ استوارتر می سازد و

۱- همان جا.

۲- یکی از مسائل دشوار عقلی تحلیل عدم اعتبار نقیضین در مرتبه نفس ماهیت است، لذا کیفیت این نفی نقیضین باید به طور دقیق و با اسلوب منطقی صورت گیرد. توضیح اینکه اگر ما به مفاهیم ماهیت، وجود و عدم نظاره کنیم هر سه مفهوم - بشرط لا - غیر از یکدیگرند، بنابراین صحیح خواهد بود که بگوییم ماهیت به تعمل عقلی غیر از وجود و عدم، و وجود غیر از ماهیت و عدم، و عدم غیر از ماهیت و وجود است. ولی نکته در این جا بر سر این است که این ماهیت در ظرف نفس الامر یا موجود است یا معدوم به نحو منفصله حقیقی. پس ما هرگاه وجود و عدم را از ماهیتی نفی نمودیم در واقع نفی ما در مرتبه ماهیت صورت گرفته است.

از سوی دیگر هر ماهیت دارای عوارض وجود - به حسب تحقق خارجی - و عوارض مخصوص به خود است، پس در نفی وجود و عدم از ماهیت باید به این نکته نیز توجه کنیم، یعنی اگر ما حکم کردیم که «الماهیة من حیث هی» در واقع این جا عوارض ماهیت را بر آن ثابت دانسته ایم و سلب عوارض ماهیت در این مرتبه مستلزم نقیضین خواهد بود؛ علی هذا در این گونه موارد، منطقیون تقدم ادوات سلب را بر قید «من حیث هی» لازم دانسته اند. یعنی مثلاً باید گفت: «الانسان لیس من حیث هو انسان بموجود و بلا موجود».

حکیم سبزواری گوید:

«وقد من سلباً علی الحیثیة حتی یعمّ عارض الماهیة»

پس در بیان فوق هرگاه سلب مقدم بر حیثیت شد، مرتبه سلب مقید به مرتبه خواهد بود و به لسان قوم «السلب المقید» - یا سلب به توصیف - محقق شده است و هرگاه سلب مؤخر از حیثیت باشد در واقع مرتبه مقیده نفی شده است - که به لسان قوم «سلب المقید» گویند. پس در مثال قبل «الانسان لیس من حیث هو انسان موجود و بلا موجود» حیثیت مربوط به سلب و نفی، و سلب توصیفی (=السلب المقید) نفی شده و در مثال: «الانسان من حیث هو لیس بموجود و بلا موجود» حیثیت مربوط به انسان - یا منفی - است، و سلب مرتبه مقیده (=سلب المقید) صورت گرفته است.

حال اگر به اصل مدعا برگردیم، نقائض در مرتبه ذات ماهیت مرتفع است به سلب توصیفی نه سلب مقید؛ بنابراین چون ذات ماهیت در این مرتبه بشرط لا لحاظ گردیده، سلب دو طرف نقیضین از مرتبه ذات او مستلزم ارتفاع نقیضین نخواهد بود، چه ارتفاع نقیضین در موقعی محقق است که یک طرف از دو طرف نقیض قابل حمل بر موضوع باشد، حال آنکه در این جا حمل و انتسابی نبوده که در مرتبه بعد نفی شود، پس از ارتفاع نقیضین از مرتبه ذات ماهیت تخصیصی بوده نه تخصیصی تا این که تخصیص قاعده عقلی لازم آید.

می‌گوید: سلب بسیط در مرتبه نفس ماهیت صادق است و از جوهریات آن نیست، بنابراین سلب مفروض امر ثبوتی در مرتبه نفس ماهیت نیست و بر آن صادق نمی‌باشد، پس اثبات سلب نفس الامری در مرتبه قبل از وجود ماهیت، محمل صحیحی نخواهد یافت. «وَأَمَّا غَلَطُ الزَّاعِمِ فِيمَا عَدَا هَذَا الْقَوْلَ، فَإِنَّ السَّلْبَ أَوْ شَيْءَ آخَرَ مِنَ الْعَرْضِيَّاتِ الثَّبُوتِيَّةِ فَلَا يَصْدُقُ فِي تِلْكَ الْمَرْتَبَةِ، إِذَا الْمَاهِيَّةُ مِنْ حَيْثُ هِيَ لَيْسَتْ الْآهِيَّةُ، وَإِذْ لَيْسَ حَقِيقَةُ الْإِمْكَانِ إِلَّا سَلْبُ الضَّرُورَةِ سَلْبًا بَسِيطًا فَيَكُونُ صَادِقًا فِي مَرْتَبَةِ الْمَاهِيَّةِ مِنْ حَيْثُ هِيَ وَإِنْ كَانَ خَارِجًا عَنْ جَوْهَرِهَا، فَاسْتَقَمَ كَمَا أَمَرْتُ وَلَا تَكُنْ مِنَ الْغَافِلِينَ»^۱.

جواب: پاسخ از این اشکال به دو وجه میسر است:

الف: جواب نقضی

تحلیل فوق در عدم تحقق عدم نفس الامری حادث دهری بعینه در حادث زمانی جاری است؛ چه در حادث زمانی، عدم سابق ماهیت، نقیض وجود لاحق نیست. بدین توضیح که بنابر تعریف حدوث زمانی، مسبوقیت شیء به عدم مقابل یا غیر مجامع، در حدیث ماهیت معتبر است، و عدمی غیر مجامع با شیء است که نقیض آن باشد، حال اگر مرتبه سابق ماهیت را در افق زمان اعتبار کنیم، عدم سابق نقیض وجود لاحق نیست؛ زیرا در تناقض، وجود وحدت زمان، شرط حصول تناقض است. و لذا از هر طریقی که حدوث زمانی معتبر باشد به همان تنقیح مناط حدوث دهری معتبر است.^۲

محقق داماد درباره عدم سابق حادث زمانی گوید: «وَأَنْتَ كُنْتَ قَدْ اسْتَيْقَنْتَ غَيْرَ مَرَّةٍ وَاحِدَةً أَنَّ الْعَدَمَ الزَّمَانِيَّ الْمَتَقَدِّمَ عَلَيَّ وَجُودَ الْكَائِنِ تَقَدَّمَ بِالزَّمَانِ لَيْسَ يَصَحُّ

۱ - همان کتاب، ج ۲/ ۳۰۶.

۲ - در این مقام باید بدین نکته توجه داشت که ظرف زمان هیچ‌گونه تحصلی سوی مظهر خود ندارد و اعتبار زمان قراردادی، مصحح حدوث زمانی حقیقی نخواهد بود.

فيه أن يقال: إنَّ بارتفاعه يكون وجود الكائن، فإنَّه في حدِّه و عن زمانه لا يرتفع ألبتة و
الآ اجتماع النقيضان»^۱. و در نظر وی از همین جهت برای تصحیح حدوث زمانی ما
ناچاریم که مسبوقیت شیء را به عدم دهری بپذیریم تا حدوث زمانی معنی یابد.
«فإذن لا يصحَّ أن يقال: بارتفاع العدم يكون الوجود الآ في العدم الصريح الذي بحسبه
الحدوث في الدهر»^۲.

و در جای دیگر فرماید: «فيصحَّ أن يرتفع الوجود في بعض الأزمنة و لا يرتفع
عن امتداد الزمان كلَّه»^۳.

ب: جواب حلّی

محقق داماد سطور مختلفی از کتب خود را به تحلیل عدم سابق بر ماهیت
موجوده اختصاص داده و گویی خود متوجّه پاسخ از این اشکال بوده است.
ما در بیان این که چگونه یک ماهیت متحقّق می شود می گوییم: «فلان شیء
حادث شد»، حال در این جا باید تحلیل نمود که آیا تحقّق شیء مفروض، قبل از
حدوث بوده و یا این که تحقّق شیء مقارن با حدوث آن است، و به تعبیر دیگر آیا
جعل ماهیت حادثه، جعل بسیط است یا جعل مرکّب، و یا به تعبیر دیگر کون
حادث متحقّق به هل بسیطه است یا مرکّبه.

در این مقام، این مطلب مسلم است که ماهیت هیچگونه تقرّری سوای وجود
ندارد، یعنی حدّ فاصلی نمی توان برای وجود و عدم یافت تا ماهیت در آن ثابت
باشد، میرداماد خود در این مقام گوید: «فالصحيح صار الانسان فوجده، لست أقول:
صار الانسان انساناً فصار موجوداً على سبيل الصيرورة الانتلافية المستدعية

۱- القبسات، ص ۲۲۵.

۲- همان جا.

۳- درباره ثبوت حدوث زمانی نمی توان به اصل: «كلّ حادث مسبوق بقوّة و مادّة تحملها» استناد نمود. زیرا گرچه
وحدت مادّه در حالت سابق و لاحق وجود دارد، وحدت زمان وجود ندارد.

۴- القبسات، ص ۱۶.

بمفهومها صائراً و مصيراً اليه، بل أقول: صار الانسان على شاكلة الصيرورة البسيطة الغير المستدعية بحسب المفهوم الا صائراً فقط، أي بتجوهر جوهر ذاته و تقرّر سنخ حقيقته»^۱.

بنابراین تقرّر سابق ماهیت موجوده که در پاره‌ای از مآثورات روایی چون «خُلِقَ الأشياء من عدم» بدان اشاره شده، جای گفتگو خواهد داشت. معلّم ثالث در این باب چند تحلیل ارائه می دهد که مآل آنها به یک مقام است. در پاره‌ای از موارد وی مرتبه عقلیه متقدمه را محلّ تقرّر شیء دانسته است. «فمرتبة الموجودية المنتزعة المتأخّرة حکایة عن مرتبة العقلية الواقعة المتقدمة و تابعة لنفس تلك المرتبة المستتعبة إياها ... ثم لوازم الماهية من حيث جوهرها أنّما علّتها و مبدأها نفس جوهر الماهية في مرتبة التقرّر و الفعلية، قبل مرتبة الموجودية المنتزعة أخيراً»^۲.

بنابراین اگر به گفتار سابق برگردیم، در خواهیم یافت که به واسطه عدم ثبوت ماهیت بالذات انتساب حالت سابقه حقیقی بدو لغو خواهد بود، بنابراین چون عدم تحقّق بالذات ندارد و استناد مستقیم به آن باطل است، ظرف عدمی ماهیت باید در وعایی وجودی اعتبار گردد، و به تعبیر دیگر چون عدم بالذات دارای حکمی بالذات نیست، احکام خود را از ناحیه اضافه به وجودات باید دریابد، تا صحّت اسناد به آن میسر باشد. «و اذ قد تلونا عليك مراراً، أنّ العدم بحسب أيّ ظرف كان يعبر عن انتفاء الشئية مطلقاً في ذلك الظرف، لا شيء يعبر عنه بالانتفاء، و أمر يطلق عليه لفظ العدم، فاذا مطلق العدم لا ذات و لا طبيعة له، و لا يخبر الا عن لفظه و مفهومه الحاصل في الذهن - أعنى مفهوم الانتفاء و البطلان و اللىسية - و السلب الذى يجعله الذهن عنواناً لطبيعة باطلة مسمّاة بالعدم، فيعتبر اضافته الى

۱- القيسات، ص ۵۱.

۲- القيسات، صص ۵۱-۵۲.

الماهيات و الذوات المحصلة المتميزة في حد أنفسها، فتتقوم له حصص بالاضافة اليها، متميزة عند العقل بحسب تمايز تلك الذوات و الملكات»^۱.

پس در نظر میرداماد تقدم مرتبه عقليه حادث همان تقدم عدم اضافي است که به تحليل خاص نیز به اعتبار حصولش در نفس الامر اعتبار می گردد، «فكما العدم في مرتبة جوهر الماهية ما هي هي ليس يستلزم العدم في حاق نفس الامر... فيصح أن يرتفع الوجود في تلك المرتبة بخصوصها و لا يرتفع في متن الواقع»^۲.

حال اگر به تاسيس اصول مقدماتي حدوث دهری و تحليل ثبوتی آن برگردیم، خواهیم دید که در مرتبه علت، معلول به وجهی معدوم است و به وجهی موجود؛ از حیث عدم حصول واقعی آن در مرتبه علت، معدوم است و از حیث ملاحظه و اعتبار علت تامه موجود است، و تفاوت حیثیات در این مقام، موجب تناقض نیست، و از همین جهت ارسطو، عدم غیر زمانی و غیر مکانی را از مبادی حصول شیء دانسته است.

«فالرؤوس ثلاثة... و الثالث: العدم لا بزمان و لا بمكان»^۳. پس با ملاحظه معلول خاص در مرتبه مافوق، عدم آن قابل اعتبار است، و همین عدم، مصحح ثبوت حادث دهری و زمانی است.

در این جا باید بدین نکته نیز التفات داشت که ظرف شیء از وجود آن تبعیت نموده و واحد مستقلى غير از آن نیست^۴، لذا عدم مفروض هم نیز همین حکم را دارد، پس اگر در نظام طولی وجود سابق بر حادث سرمد باشد، عدم مسبوق سرمدی، و اگر دهر باشد، عدم مسبوق دهری، و اگر زمان باشد، عدم مسبوق زمانی

۱- القبسات، ص ۱۷۹.

۲- القبسات، ص ۱۶.

۳- القبسات، ص ۱۷۴.

۴- میرداماد در القبسات، ص ۳۷ گوید: «أن وجود الشيء في أي ظرف و وعاء كان هو وقوع نفس ذلك الشيء في ذلك الظرف، لا لحوق أمر ما به وانضمامه اليه».

است. و بر همین اساس پاره‌ای از متألّهان، عقل اوّل را حادث سرمدی دانسته‌اند: «و أمّا وجود العقل فهو مسبق بالعدم السرمدی لكون الوجود السابق علیه وجوداً سرمدياً»^۱.

پس اگر به اصل اشکال برگردیم، در خواهیم یافت که عدم سابق در حادث دهری وزمانی، عدم ماهیت مقید به مرتبه است نه سلب مقید به مرتبه، که در نتیجه عدم سابق ما نقیض حالت لاحق خواهد بود.

در هر حال، بدین گونه میرداماد تفوق خود را بر تمام حکمای سابق بر خود، در اثبات چگونگی حدوث عالم به معرض اندیش ورزان فرزانه نهاده است. «و بالجملة اتمام البرهان من سبيل العقل المضاعف على حَدَث العالم ممّا خصّنی به ربّي من فضله العظیم، و الحمد لله ربّ العالمین»^۲.

تفریح:

محقق داماد در پی تحلیل نظریه حدوث دهری و سرمدی تأخر زمان از دهر و تأخر دهر از سرمد را انفکاک^۳ دانسته است، لذا در باب کیفیت تقدّم باری تعالی بر عالم هستی همین روش را در پیش گرفته است.

وی گوید: تقدّم بالماهیه فقط در علّت فاعلی مفروض است^۴، و تقدّم حقّ تعالی یا جاعل کلّ از حیث علّت فاعلی بودن به تقدّم بالماهیه بر می‌گردد و از حیث وجود به تقدّم بالطبع، و از سویی به حسب این که علّت و معلول همگامند،

۱- شرح الأسماء، حکیم سبزواری، ص ۷۴.

۲- القیسات، ص ۲۷۶، وی در همین موضع به اضطراب ارسطو و شاگردانش در حدوث عالم اشاره نموده است.

۳- تقدّم انفکاک به نزد وی بر دو قسم است. الف: تأخری که به حسب تصوّر امتدادی سیال است که به آن «تأخر زمانی» یا «بعدیت مکّمه» و غیره گویند. ب: تأخری که به حسب خارج مفروض است ولی در افق کمیت مقداری نیست که به آن «انفکاک غیر سیال»، «بعدیت دهری» و غیره گویند. ← القیسات، صص ۸۷-۸۸.

۴- القیسات، ص ۶۷.

جمهور تقدّم بالعلیه را نیز در مقام صحیح دانند.

میرداماد گر چه تحلیل فوق را در اقسام تقدّم می پذیرد ولی بر حسب اثبات تأخر انفکاکی بین سرمد و دهر تقدّم بالعلیه را منافی تأخر انفکاکی نمی بیند و در واقع مآل تمام تقدّمهای فوق را در معنی وسیع تقدّم دهری می جوید و از طرف دیگر تقدّم حقّ بر تمام موجودات را تقدّم سرمدی می داند: «فاذن التأخر بالذات عن الباری الحقّ الأوّل سبحانه مطلقاً - سواء علیه أكان تأخراً بالمعلولیه أم تأخراً بالماهیه أم تأخراً بالطبع - يرجع الی التأخر الانفکاکي الدهري، و تقدّمه - جلّ ذکره - بالذات مطلقاً - سواء كان تقدّمماً بالعلیه أو تقدّمماً بالماهیه أو تقدّمماً بالطبع يرجع الی التقدّم الانفرادي السرمدی»^۱.

و بر همین اساس مثال مشهور خورشید و شعاع آن را در معیت حقّ تعالی با موجودات، و تقدّمش بر آنها، مثالی ناقص می بیند: «ولیس یصحّ أن یقاس ما هناک بالشمس و شعاعها و ما بینهما من التقدّم و التأخر بالذات بحسب المرتبة العقلية و المعية في الوجود بحسب متن الأعیان، كما تمور به الألسن موراً أو تفور به الأفواه فوراً»^۲.

همین تحلیل از تقدّم سرمدی و دهری نیز مورد انکار شاگردان وی قرار گرفت؛ چه این که تحلیل حقیقی و صحیح آن منوط به اثبات تأخر انفکاکی است. محقق لاهیجی در این مقام فرموده است: «فان قلت: قد ظنّ بعض الأعاضم أنّ هیئنا قسماً سابقاً سمّاه التقدّم الدهري و السرمدی، وهو التقدّم بحسب و جوب الوجود فی متن الواقع بخلاف التقدّم بالعلیه ... قلت: یمکن أن یقال ان لیس ذلک سوی التقدّم بالعلیه ... فما تمسک به فی نفي التقدّم العلیّ^۳ یتبث له التقدّم الدهري

۱ - القسبات، صص ۷۵ - ۷۶.

۲ - همان جا.

۳ - چنانچه گذشت محقق داماد در صدد نفي تقدّم علی نیست، بلکه تقدّم دهری و سرمدی را دارای معنی و سيعتر از

من أن الواجب ليس له مرتبة عقلية، لامتناع حصوله في شيء من المدارك والتقدم بالعلية إنما هو بحسب المرتبة العقلية منظور فيه، فليتدبر^۱.

در هر صورت به جهت عدم اطاله سخن، پژوهش در این مقام و متفرعات بحث حدوث دهری و نحوه تأثیر آن در الهیات اخص را باید به مقامی دیگر وانهاد؛ لعل الله يحدث من بعد ذلك أمراً.

→

این دو می‌داند و از طرف دیگر به مفاد ادله شرعی وی، نوعی مابینت و مشاکلت بین حق و اشیاء می‌بیند که تقدم علی فقط بیانگر یک سوی آن است. ۱- شوارق الالهام، ج ۱/ ۱۰۴.

زندگانی میر سید احمد علوی

از زندگانی او گزارش کاملی تاکنون به دست نیامده و جز اشارات گذرایی که در تراجم موجود است مطلبی در دست نیست. از سال تولد او نیز اطلاع دقیقی موجود نیست، نسب کامل او بنابر آنچه که در جامع الأنساب^۱ آمده است چنین می باشد: أحمد بن زین العابدین بن عبدالله بن محمد بن صالح بن جعفر بن أحمد بن حمزه بن قاسم بن حسین بن ابي أحمد عبدالله المشهدی بن محمد بن علی بن حسین بن محمد الطبان بن حسین بن ابي علی أحمد بن محمد بن عریزی بن حسین بن ابي جعفر محمد بن علی بن حسین الطواف بن ابي الحسن علی الخارص بن محمد الدیباچ بن الامام جعفر الصادق (علیه السلام).^۲

پدر صاحب ترجمه، سید زین العابدین نیز از علمای بزرگ امامیه و مقیم جبل عامل،^۳ و در محضر محقق کرکی (م. ۹۴) درس خوانده، و پس از چندی مفتخر به مصاهرت ایشان گردیده است. صاحب ترجمه علاوه بر این که خاله زاده امیر محمد باقر استرآبادی (م. ۱۰۴) - مشهور به میرداماد - است، مفتخر به مصاهرت استاده نیز بوده است.

تعدادی از تراجم که از وی نام برده اند^۴ وی را به فضل و علم و زهد و تحقیق ستوده اند. ولکن اطلاعی از خصوصیات احوال او نداده اند، القابی که برای وی در کتب موجود است عبارتند از «احمد المحققین»، «احمد المجتهدین»، «احمد الفضلاء و المحققین» و «سید المحققین».

۱- ر.ک: فهرست کتابخانه های اصفهان، ج ۱/ ۱۵۸.

۲- برای تفصیل شناسایی اجداد او بنگرید: مکارم الآثار، ج ۴/ ۱۱۸۹- ۱۱۹۴.

۳- مقدمه لطائف غیبیه، ص ۶.

۴- ر.ک: ریاض العلماء، ج ۱، ش ۵۴، و أمل الآمل، ص ۶.

اساتید:

۱- امیر محمد باقر داماد - مشتهر به میرداماد، از نوادگان محقق کرکی - صاحب ترجمه اکثر علوم را به نزد او فراگرفت، چنانچه اجازه میرداماد به او حاکی از فراگیری معقول و منقول به نزد صاحب اجازه بوده است - همچون قواعد علامه، شفاء بوعلی و غیره - صاحب ترجمه تا آخر عمر به آراء استاد وفادار بود، و به شرح بعضی از کتب او پرداخته است.^۱

۲- شیخ بهاء الدین عاملی - مشتهر به «شیخ بهایی» - صاحب ترجمه به نزد این استاد علوم منقول را حیازت کرده و از او اجازه‌ای گرفته است^۲، و لکن پس از چندی کتابی بنام *النفحات اللاهوتیه فی العشرات البهائیه* نگاشته و در آن آراء اختلافی خود و استاد را تبیین نموده است.^۳ و همین را پاره‌ای سبب عدم شهرت وی دانسته‌اند.

درگذشت:

درگذشت مؤلف بنابه نقل صاحب الذریعة پس از سال ۱۰۵۴ و قبل از ۱۰۶۰ در اصفهان واقع شده است،^۴ و ظاهراً مستند این گفتار بیان مولی مطهر بن محمد المقدادی است که در رساله *رد الصوفیه* از سید نام برده،^۵ و طلب مغفرت بر او نموده است، با توجه به این که نگارش این رساله به سال ۱۰۶۰ می‌باشد. مدفن وی در تکیه «آقارضی» در اصفهان می‌باشد که دارای صورت قبر مشخصی نیست.^۶

۱- ریاض العلماء، ج ۱، ش ۵۴.

۲- همان جا.

۳- برای تفصیل مطلب بنگرید: *أعیان الشیعة*، ج ۹/۴۰۸.

۴- الذریعة، ج ۸/۱۹۸، و *تذکره القبور*، ص ۱۲۲.

۵- *القول المسدد*، ص «ی».

۶- *تذکره القبور*، ص ۱۴۷.

اجازه‌های مؤلف:

از صاحب ترجمه، سه اجازه در دست می‌باشد که دو عدد آنها از میرداماد و دیگری از شیخ بهایی است، از سیاق اجازه‌های او چنین فهمیده می‌شود که مؤلف آنها را در زمان تحصیل و بدو کار خود حیازت نموده است. علامه مجلسی در بخش اجازات بحار الأنوار^۱ این سه اجازه را به طور کامل نقل نموده که در این بخش درج می‌نمایم.

اجازة أول:

بسم الله الرحمن الرحيم

و الاعتصام بحبل فضله العظيم

بعد الحمد كل الحمد لرَبِّنا رَبِّ العاقلات العالیه، و السافلات البالیة، و الصلاة صفو الصلاة منه على سیدنا سید الصافات من النفوس الزاکیة، و قرم القادسات من العقول الهادیة، و سادتنا الأوصیاء الأطهرین من العترة الأنجبین، مادامت أنهار العلوم جاریةً، و جبال الحقائق راسیةً.

فانَّ الولد الروحانی و الحمیم العقلانی السید السند الأید المؤید الألمعی الیلمعی اللوذعی، الفرید الوحید، العلم العالم، العالم الفاضل الكامل، ذا النسب الطاهر، و الحسب الظاهر، و الشرف الباهر، و الفضل الزاهر، نظاماً للشرف و المجد و العقل و الدین و الحق و الحقیقة، أحمداً حسینياً - أفاض الله تعالی علیه رشائح التوفیق، و مراشح التحقیق - قد انسلک فیمن یختلف الی من العمر لاقتناص العلوم، و یحتفل بین یدی ملاوة الدهر لاقتناء الحقایق، فصاحبنی و لازمنی، و ارتاد و اصطاد، و استفاد و استعداد، و قرأ و سمع و أمعن و أتقن، و اجتنی و اقتنی. و انی قد صادفته منذما فافهمنی و فقّهته علی أمد بعید فی سلامة الفطرة

۱- بحار الأنوار، ج ۱۰۹/۱۵۲-۱۵۷.

الناقدة، و باع طويل من صراحة الغريزة الواقدة، فما ألقيت الى ذهنه من غامضات
هى مهمّات العقول لم ين وسع قريحته فى حمل أعبائه، و ما أفرغت على قلبه من
عويصات هى متيّمات الفحول لم يعى^١ وجد شكيمته بأخذ أضنائه، و لقد ناه بنيل ما
تاقت فى مهامه سبله^٢ المدارك، و ما فاه إلا بما أمامه العقل الصريح الجائر
بالمسالك و المعارك.

و قد قرأ علىّ فيما قد قرأ فى العلوم العقلية من تصانيف الشركاء الذين سبقونا
برياسة الصناعة قراءة يعبا بها لا قراءة لا يؤويه لها، الفنّ الثالث عشر من كتاب الشفاء
- و هو الالهى منه أعنى حكمة ما فوق الطبيعة - و هو اليوم مشغول بقراءة فنّ
قاطيغورياس منه، و أخذ سماعاً فيمن يقرأ و يسمع النمطين الأوّل و الثالث من كتاب
الاشارات و التنبهات للشيخ الرئيس - ضعف قدره - و شرحه لخاتم المحقّقين
- نور سرّه - و من كتبى و صحفى كتاب الافق المبين الذى هو دستور الحقّ و فرجار
اليقين، و كتاب الايماضات و التشريقات الذى هو الصحيفة الملكوتية، و كتاب
التقديسات الذى فيه فى سبيل التمجيد و التوحيد آيات بيّنات، كلّ ذلك قراءة
فاحصة، و استفادة باحثة.

و فى العلوم الشرعية كتاب الطهارة من كتاب قواعد الأحكام لشيخنا العلامة
جمال الملة و الدين الحلّى و شرحه لجدّى الامام المحقّق القمقام - أعلى الله
مقامهما - و طرفاً من الكشّاف للامام العلامة الزمخشري، و حاشيته الشريفة
الشريفة، و هو مشغول هذه الأوان بقواعد شيخنا المحقّق الشهيد - قدّس الله
لطيفه - و أنّى أجزت له أن يروى عنّى جميع ذلك لمن شاء و أحبّ متحفّظاً محتاطاً
محافظاً على مراعاة الشرائط المعتبرة عند أرباب الدراية و الرواية.
و أوصيه أولاً بتقوى الله سبحانه و خشيته فى السرّ و العلن، انّ تقوى القلب

أعظم مقاليد تأهّب السرّ لاصطباب الفيوض الالهية، و الاستضاءة بالأنوار العقلية القدسية.

وليكن مستديماً لاستذكار قول مولانا الصادق، جعفر بن محمد الباقر - عليه السلام -: «استحى من الله بقدر قربه منك، و خفّه بقدر قدرته عليك» مواضياً على الألفاظ بالأدعية و الأذكار و الاكثار من تلاوة القرآن الكريم، و لاسيما سورة التوحيد التي مثلها منه و مكانتها فيه مثل القرآن الناطق، أمير المؤمنين علي بن ابي طالب، عليه صلوات الله التامات من كتاب الوجود، و مكانته فيه، مهما استحكمت علاقة عالم التحميد و التسبيح، أو شك أن ترسخ ملكة رفض السجن الجسداني، و نضو الجلباب الهولاني.

و ثانياً بصون أسرار عالم القدس التي مستودعها كتبي و كلماتي عمّن أخفرني و خرج عن ذمامي في عهد سبق لي.

و وصية سلفت مني في كتاب الصراط المستقيم فله ميسر لما خلق له.

و من يك ذا فم مرّ مريض يجد مرّاً به الماء الزلالا

و ثالثاً بتكرار تذكاري في صوالح الدعوات المصادفة مئنة الاستجابات، و مظنة الاجابات، و الله سبحانه وليّ الفضل و الطول، و اليه يرجع الأمر كله.

و كتب أحوج المربوبيين الى الربّ الغنيّ، محمد بن محمد يدعى «باقر الداماد الحسيني» - ختم الله له بالحسنى - في منتصف شهر جمادى الاولى العام سنة ١٠١٧ من الهجرة المقدسة النبوية، مسؤولاً حامداً مصلياً مسلماً مستغفراً، و الحمد لله ربّ العالمين، و الصلاة على رسوله و آله الطاهرين أولاً و آخراً.

اجازة دوم:

بسم الله الرحمن الرحيم

و الثقة بالعزیز العليم

الحمد كله لله ربّ العالمين، ذى السلطان الساطع، و البرهان اللامع، و العزّ

الناقع، و المجد الناصع، و الصلاة أفضلها على السانّ الصادع بالرسالة، و الشارع الماصع بالجلالة، سيّدنا و نبينا محمّد صفو المكرّمين، و سيّد المرسلين، و موالينا الأكرمين، و سادتنا الأطهرين من عترته الأنجيين، و حامته الأقربين، مفاتيح الفضل و الرحمة، مصابيح العلم و الحكمة.

و بعد فإنّ سيّد الأيّد المؤيّد، المتمهّر المتبحّر، الفاخر الذاهر، العالم العامل، الفاضل الكامل، الراسخ الشامخ، الفهامة الكرامة، أفضل الأولاد الروحانيين، و أكرم العشائر العقلايين، قرّة عين القلب، و فلذة كبد العقل، نظاماً للعلم و الحكمة، و الافادة و الافاضة، و الحقّ و الحقيقة، أحمد الحسيني العاملي - حفّه الله تعالى بأنوار الفضل و الايقان، و خصّه بأسرار العلم و العرفان - قد قرأ علىّ انولوطيقا الثالثة و هي فنّ البرهان من حكمة الميزان من كتاب الشفاء لسهيمن السالف، و شريكنا الدارج، الشيخ الرئيس أبي عليّ، الحسين بن عبد الله بن سينا - رفع الله درجته و أعلى منزلته - قراءة بحث و فحص، و تدقيق و تحقيق، فلم يدع شاردة من الشوارد الآ و قد اصطادها، و لا فائدة من الفوائد الآ و قد استفادها، و أتى قد أجزت له أن يروى عنّي ما أخذ و ضبط، و اختطف و التقط، لمن شاء كيف شاء، و لمن أحبّ كيف أحبّ.

ثمّ عزمت عليه أن لا يكون الآ ملقياً أرواق الهمة و شرasher النهمة على ملازمة كتيبي و صحفي، و معلقاتي و محققاتي، و مطالعتها و مدارستها، على ما قد قرأ و درى، و سمع و وعى، مفيضاً لأنوارها، موضحاً لأسرارها، شارحاً لدقائق خفياتها، ذاباً عن حقائق خبياتها، سالكاً بعقول المتعلّمين الى سبيل ما فى مطاويها من مرّ الحقّ و مخّ الحكمة الحقّة، راجماً لشياطين الأوهام العاميّة، و أبالسّة المدارك القاصرة السوداوية عن استراق السمع لما فيها ببوراق شهبها القدسية.

و لا سيّما فى شاهقات عقلية من أصول الحكمة محوجة جدّاً الى محوضة عقلية النفس و شدّة ارتفاعها عن هاوية الوهم، و صدق مراضتها ضريبة الحسّ، و

بعد مهاجرتها اقليم الطبيعة، كمباحث الدهر و السرمد، و حدوث العالم جملة من
العدم الصريح فى الدهر، و تسبيح أنواع التقدّم و التأخر، و ترييع أنحاء الاعترافات فى
الماهية، و تثليث أنواع الحدوث، ثمّ تثليث أقسام النوع الثالث و هو الحدوث
الزمانى، و تثنية الجنس الأقصى لمقولات الجائزات، و غوامض مباحث التوحيد، و
علم الواحد الأحد الحقّ بكلّ شىء، الى غير ذلك من غامضات مسائل الحكمة.
و المأمول أن لا ينسانى من صوالح دعواته الصادقة، مآن الاجابات و مظانّ
الاستجابات.

و كتب مسؤولاً أحوج المربوبين الى الربّ الغنىّ، محمّد بن محمّد يدعى باقر
الداماد الحسينى، ختم الله له بالحسنى، حامداً مصلياً مسلماً مستغفراً فى عام سنة
١٠١٩ من الهجرة المقدّسة المباركة، و الحمد لله وحده.

صورت اجازة شيخ بهايى

بسم الله الرحمن الرحيم

أما بعد الحمد و الصلاة، فقد أجزت للسيد الأجل الفاضل، التقيّ الزكيّ الذكيّ
الصفّيّ الوفيّ الألمعيّ اللوذعيّ، شمس سماء السيادة و الافادة و الاقبال، غرّة سيماء
النقابة و النجابة و الكمال، سيّدنا السند، كمال الدين أحمد العلوى العاملى - وفّقه
الله سبحانه لارتقاء أرفع المعارج فى العلم، و بلّغه غاية المقصد و المراد و الأمل -
أن يروى عنّي الأصول الأربعة التى عليها مدار محدثى الفرقة الناجية الامامية
- رضوان الله عليهم - أعنى الكافى لثقة الاسلام محمّد بن يعقوب الكلينى، و الفقيه
لرئيس المحدثين بابويه القمى، و التهذيب و الاستبصار لشيخ الطائفة، محمّد بن
الحسن الطوسى - قدّس الله أسرارهم و أعلى فى الخلد قرارهم - بأسانيدى
المحرّرة فى كتاب الأربعين، الواصلة الى أصحاب العصمة، سلام الله عليهم

أجمعين.

وكذا أجزت له - سلمه الله وأبقاه - أن يروى عنى جميع ما أفرغته فى قالب التأليف سيما التفسير الموسوم بـ العروة الوثقى، وكتاب الحبل المتين، وكتاب مشرق الشمسين وكتاب الأربعين وكتاب مفتاح الفلاح، و الرسالة الأثنى عشرية، و شرح الصحيفة الكاملة، و زبدة الاصول، فليرو ذلك لمن له أهلية الرواية، عصمنا الله و آياه عن اقتحام مناهج الغواية.

وكتب هذه الأحرف بيده الجانية الفانية، أقلّ العباد، محمد المشتهر ببهاء الدين العاملى - تجاوز الله عنه - فى الشهر الرابع من السنة الثامنة عشر بعد الألف، حامداً مصلياً مسلماً مستغفراً، والحمد لله على نعمائه أولاً و آخراً و باطناً و ظاهراً.

تأليفات:

۱- اظهار الحق و معيار الصدق: در بيان احوال ابو مسلم خراسانى، اين رساله را بظاهر مؤلف در تأييد كتاب امير سيد لوحى نگاشته كه مير لوحى در آن به هجو ابو مسلم خراسانى و حلاج پرداخته است، ولكن مردم بر او شوريدند، و صاحب ترجمه اين رساله را به دفاع از او نوشت. (اصفهان، كتابخانه شخصى دانشمند معظم سيد محمد على روضاتى^۱، خطى مرعى، ش ۴۰۱۴. الذريعه ج ۴/۱۵۰ - ۱۵۱، ج ۳۸۶/۶، ج ۲۰۶/۱۰ و ج ۱۹۲/۱۱ مطبوع در مجموعه ميراث اسلام و ايران، ش ۲).

۲- الأغاليط^۲ (كتابخانه دكتور مهدوى).^۳

۳- بيان الحق و تبیان الصدق: در احكام وقف. (آستان قدس رضوى، خطى،

۱- مقدمه علاقه التجريد، ص ۳۵.

۲- مقدمه الطائف غيبه، ص ۶.

۳- اگر اين رساله همان رساله معرفى شده در نشریه دانشگاه ص ۱۱۵، مجموعه ۳۵۷، پيرامون كتابهاى دكتور مهدوى باشد، بقطع از ميرداماد مى باشد.

ش: ۲۲۵۹، فیضیه ج ۱، ص ۲۳، کتابخانه مرکزی دانشگاه، ش ۵۸۹۴، و فهرست میکروفیلیمهای دانشگاه، ج ۱۲۹/۲).

۴- تعلیقه بر حاشیه خفّری بر شرح جدید تجرید قوشجی.

۵- تعلیقه بر حاشیه دوانی بر تهذیب (ر.ک: شرح قبسات، تعلیقه ...).

۶- تعلیقه بر حاشیه میر سید شریف بر شرح عقائد عضدی (گنجینه مجموعه خطوط، صص ۶۵۶ و ۲۳۵، میکروفیلیمهای دانشگاه، ش ۵۷۵۷).

۷- ثقبوب الشهاب فی رجم المرتاب: در ردّ صوفیه. (الذریعه، ج ۸/۵ و ج ۲۵۵/۱۴).

۸- جواب سؤالات خواجه نصیر از شمس الدین خسرو شاهی که به خواهش محمد صالح گرامی نوشته است. (کتابخانه اهدایی مشکوه، ش ۱۰۷۹).

۹- حظیره الانس من ارکان کتاب ریاض القدس: شرح مختصر تجرید می باشد، نگاشته سال ۱۰۳۷ (کتابخانه مجلس شورای اسلامی، ج ۱۶، کتابخانه مرکزی دانشگاه، ش ۸۴۸۳ و کتابخانه پرینستن، ش ۳۹۳۹) ← ریاض القدس.

۱۰- حواشی بر شرح هدایه میبدی.

۱۱- حواشی بر کافی.

۱۲- حواشی بر من لا یحضره الفقیه (کتابخانه آقای فخرالدین نصیری، میکروفیلیمهای دانشگاه، ش ۵۷۵۷).

۱۳- الخطّفات القدسیة^۱: مقالاتی است حکمی، پیرامون مسأله علم و مباحث نفس در الهیات و و طبیعات، نام آن در کتاب ریاض القدس آمده است.

۱۴- رساله در اصول اعتقادات.^۲

۱- افادت دانشمند معظم آیه الله سید محمد علی روضاتی.

۲- شماره های ۱۰، ۱۴ و ۱۸ از افادات دانشمند معظم آیه الله سید جعفر میردامادی.

- ۱۵- رساله در اقوال دایة الارض. (اصفهان، کتابخانه شخصی دانشمند معظم سید محمد علی روضاتی^۱).
- ۱۶- رساله در دفاع از مصقل صفا (فیضیه ج ۸۸/۳، ش ۱۳۹۳ مطبوع به ذیل مصقل صفا).
- ۱۷- رساله در سیادت شریف: ظاهراً به تبعیت استاد خود - میرداماد - بر اساس رساله او موسوم به اثبات السیادة من الامم) نگاشته است. (الذریعه، ج ۶/۲۷۰).
- ۱۸- رساله در طینت.
- ۱۹- رساله در نجاست خمر که ردی بر رأی مولی محمد امین استرآبادی است، و در سال ۱۰۳۴ نگاشته است. (کتابخانه مرکزی دانشگاه، ش ۳۷۴۹، سپهسالار ج ۲۸۳/۳ ملک، ش ۲۱۳۴. فهرست کتابخانه اهدایی امام جمعه کرمان به دانشکده ادبیات، ش ۲۵۱).
- ۲۰- رساله در نسب معاویه. (اصفهان، کتابخانه شخصی دانشمند معظم سید محمد علی روضاتی^۲).
- ۲۱- رساله در وقف کفران: گفتاری کوتاه در مبحث وقف در علم تجوید.
- ۲۲- روضة المتقین: شرحی بر مقصد پنجم و ششم تجرید، که در مبحث امامت و معاد است، و بعد از کتاب ریاض القدس نگاشته شده است. (الذریعه، ج ۱۱/۳۰۲).
- ۲۳- ریاض القدس: شرحی عربی و مبسوط بر تجرید و آراء قوشجی و خفری است که به سال ۱۰۲۸ نگاشته شده است، و خلاصه آن همان کتاب حظیره الانس است. (کتابخانه شخصی دانشمند معظم سید محمد علی روضاتی).
- ۲۴- شرح اثنی عشریه شیخ بهائی.

۱- مقدمه علاقه التجرید، ص ۳۸.

۲- پیشین.

- ۲۵- شرح اشعار اول جنذوات «عينان عينان لم يكتبهما قلم...». (فهرست کتابخانه اهدایی امام جمعه کرمان به دانشکده ادبیات، ص ۹۳، ش ۶۵، مطبوع در حاشیه نبراس الضیاء^۱).
- ۲۶- شرح ایماضات میرداماد^۲: در مسأله حدوث.
- ۲۷- شرح برهان شفاء (اصفهان، کتابخانه شخصی دانشمند معظم سید محمد علی روضاتی با خط مؤلف).
- ۲۸- شرح قاطیغوریاس شفاء (اصفهان، کتابخانه شخصی دانشمند معظم سید محمد علی روضاتی به خط مؤلف).
- ۲۹- شرح قبسات (اثر حاضر).
- ۳۰- شهاب المؤمنین فی رجم الشیاطین المبتدعین^۳: رد صوفیه. (الذریعه، ج ۱۴/۲۵۵).
- ۳۱- صواعق رحمان: رد یهود پیرامون تحریف تواریخ و زیور. (الذریعه، ج ۱۵/۹۴).
- ۳۲- عروة الوثقی یا مفتاح الشفاء: شرح الهیات شفاء ساخته ۱۰۳۶ (خط مؤلف مجلس، ش ۱۷۸۸، نیز مجلس، ش ۱۷۸۷، دانشگاه اصفهان، ش ۲۹۶).
- ۳۳- عقد الجواهر المتعلقة بکتاب التجريد الزاخر: شرح قسمت جواهر و اعراض تجريد الاعتقاد (خط مؤلف: خطی مرعشی، ش ۳۹۴۴).
- ۳۴- کحل الأبصار: شرح اشارات (کتابخانه مجلس شورای اسلامی، ج

۱- به اهتمام نگارنده، در سال ۱۳۷۴، طبع گردید.

۲- در نسخه کحل الأبصار، ش ۶۸۶۳ دانشگاه از آن ذکر شده است.

۳- صاحب ذریعه در ج ۲۴، ص ۲۵۱ پیرامون انتساب این کتاب و کتاب ثقب الشهاب با توجه به گرایش مصنف آن به تصوف تردید نموده است. لیکن در نسخه مجموعه شماره ۳۸۷ طباطبایی مجلس فتوایی از همین مؤلف در تکفیر صوفیه موجود است. ← ذریعه، ج ۱۶، ص ۱۲۲.

۴۴۷/۵ و ۴۵۱، ش ۱۹۴۳ و ۱۹۴۴، دانشگاه، ش ۵۸۶۳).

۳۵- کشف الحقایق: در شرح تقویم الایمان، مؤلف دو شرح بر رساله استاد نگاشته است، اولین مرتبه شرح خود را در سال ۱۰۲۶ ساخته، (آستان قدس رضوی به خط مؤلف، ش ۲۲۲)، و مرتبه دوم دیباجه شرح اول را عوض نموده، و از شرح اول تقریری جدید نموده است. (آستان قدس رضوی، ش ۲۲۳، ساخته ۱۰۳۸).

۳۶- لطایف غیبیه^۱: در تفسیر آیات العقاید که در نوع خود بی نظیر است. (مطبوع).

۳۷- لغز لوامع ربّانی در مباحث عددی (خطی مرعشی، ش ۷۵۹۱).

۳۸- لمعات ملکوتیه: در ردّ نصارا و تحلیل کلمات غامضه انجیل (خطی مرعشی، ش ۷۵۹۱).

۳۹- لوامع ربّانی: در تحریف انجیل (فهرست کتابخانه‌های اصفهان، ص ۱۶۹ میکروفیلیمهای دانشگاه، ش ۴۲۰۰. خطی مرعشی، ش ۲۴۰۰) چاپ شده در دائرةالمعارف قرآن، ج ۲، سال ۱۴۰۶.

۴۰- مصابیح القدس و قنادیل الانس:^۲ به نام تعلیقه قدسیه نیز خوانده شده است، به ظاهر شرح اولی مؤلف است بر کتاب تجرید که آراء خفّری، قوشجی و دوانی را بطور مشروح مورد بررسی قرار داده است، و به مباحث نبوت و بقیه آن پرداخته است. این شرح به سال ۱۰۱۱ پایان پذیرفته است. (فهرست کتابخانه دانشگاه ج ۴۸۱/۸، ش ۱۸۷۵ به خط مؤلف).

۱- چاپ مکتبه الداماد، سال ۱۳۹۶.

۲- تمام تراجم نویسان و کتاب شناسان این کتاب و ریاض القدس را کتاب واحدی دانسته‌اند، و اما بر اساس نسخه‌های معرفی شده از آن، و تطبیق نگارنده، اساسی برگفتار فوق باقی نمی‌ماند.

- ۴۱- مصقل صفا در تجلیه آینه حق نما. (مطبوع).^۱
- ۴۲- المعارف الالهية: شرح حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه». (الذریعه، ج ۲۱/۱۹۰).
- ۴۳- معراج العارفين: شرح منهاج السالكين بحرانی، در مباحث کلامی و مختصری از فقه. (نسخه مؤلف به نزد دانشمند معظم حاج آقا جعفر میر دامادی، و میکروفیلیمهای دانشگاه ج ۲/۱۷۳).
- ۴۴- منهاج الأخیار^۲: شرح استبصار به نام عنایات الأخبار^۳ نیز خواننده شده است. (مطبوع).
- ۴۵- منهاج الصحة: گفتاری فارسی در شطری از اصول اعتقادات و بخشی مشبع در احکام نماز. (آستان قدس رضوی، ش ۲۱۴۸۸، ۸۱۵۷).
- ۴۶- منهاج صفوی: درباره فضایل سادات، نگاشته سال ۱۰۱۳. (کتابخانه آستان حضرت معصومه، قم، ص ۱۶۶).
- ۴۷- النفحات اللاهوتية فی العثرات البهائية: پیرامون ایرادات وارده بر شیخ بهایی. (مجلس شورای اسلامی ج ۵/۱۸۱، کتابخانه ماکو^۴ به خط عاملی، ش N307).
- ۴۸- نماز زیارت: (کتابخانه شخصی دانشمند معظم سید محمد علی روضاتی^۵).

شرح القبسات

درباره این شرح چند نکته قابل توجه است:

- ۱- این شرح بنا بر آنچه که در دیباجه آن آمده به درخواست مؤلف متن،

۱- به اهتمام نگارنده، در سال ۱۳۷۳، طبع گردید.

۲- چاپ، سال ۱۳۹۹.

۳- تذکره القبور، ص ۱۲۱.

۴- نشریه جاویدان خرد، مآشمسای گیلانی و آثار او، پاییز ۱۳۶۰، ش ۲، ص ۷۴.

۵- مقدمه علاقه التجرید، ص ۳۸.

نگاشته شده است. «أمرنی مرّةً بعد اخرى وكرّةً بعد أولى بأن أتصدى لشرح هذا الكتاب المستطاب في أوان حياته».

۲- این شرح پس از وفات میرداماد به رشته تحریر در آمده و لذا شارح در مقدمه بدان اشاره نموده است. «ثمّ انى لما اقتبست أنوار أفانين العلوم من أضواء كوكب درى توقد من شجرة مباركة، هو الحكيم العظيم، و آية الله الكريم، باقر علوم الأولين و الآخرين، أعلى الله درجته فى أعلى العليين، و حشره مع أجداده المعصومين أطيبين». و در جای دیگر از میرداماد چنین یاد کرده: «أسكنه الله على فراديس جنانه»^۱.

۳- شارح به جهت صعوبت متن کتاب به شرح آن همت گماشته شده است. «و هو كتاب كريم يتحير مما فيه من أشعة شموسه و مضات بروقه أبصار أولى الأبصار، و يهش على أسراره المكنونة و ينهش الى أبكاره المخزونة، و يدهش الى لآليه المنشورة عقول ذوى الأفكار».

۴- این شرح بر خلاف نام^۲ آن به تحلیل متسلسل عبارات پرداخته، و حاوی تعلیقه‌ها و حواشی کوتاه و بلند بر مواضع مختلف کتاب است، البته در آغاز نوشتار جنبه شرحی بودن آن تا حدی غالب است.

۵- در این شرح مؤلف کوشیده است تا پرده از اسرار عبارات کتاب بردارد و لذا گاه به حل لغات کتاب پرداخته، و گاه به شرح عبارات پرداخته است. او در مقام شرح عبارات با دقت و کاوشی کم نظیر به احاله مطلب به کتب دیگر پرداخته، و

۱- لازم به ذکر است که وی در تعلیقه ۱۷/ ۱۸۸ اشاره به حیات استاد در حین نگارش نموده است: «هناك مشاركة رابعة أوردها المصنّف، دام ظلّه».

۲- بنا به جمع عبارات مؤلف در مقدمه این رساله «بأن أتصدى شرح هذا الكتاب... ثم رأيت أن الأوان ... و الحال حال الافتتاح...» و کتب دیگر او چون العروة الوثقى نام این نگاشته شرح القسبات است.

اثری کم نظیر را بیش روی خواننده خود گذاشته است.^۱ او همچنین در پاره‌ای از موارد که مطلب به درازا کشیده شده است، تفصیل آن را به کتب دیگر خود همچون العروة الوثقی و مفتاح الشفاء^۲ کحل الابصار فی شرح الاشارات، ریاض القدس و غیره واگذاشته است.

۶- شارح تمام حواشی مؤلف را مطالعه کرده و با توجه به حواشی و افادات وی در صدد شرح آن برآمده است، و لذا هر جایی که از مؤلف نقل مستقیمی در دست بود با عنوان «افید» از آن یاد کرده است.

۷- در این شرح، شارح از تمامی آراء مؤلف متأثر بوده و همه جا در صدد ابرام نظریات وی می‌باشد، و از سوی دیگر سبک نگارشی مؤلف در شارح اثر زیادی گذاشته و شارح با بهره‌گیری از سیاق نگارشی مؤلف و بهره‌وری از لغات متداول در کتب او به تحریر شرح همّت ورزیده است، لذا شرح وی نیز گرچه بسان آثار میرداماد دارای تعقید لفظی و معنوی نیست ولی تا حدی دشوار و پیچیده است.

۸- ظهور آثار شهودی حکمت یمانی مکتب اصفهان و توجه به کشف و آثار اشراقیان در سراسر شرح وی و دیگر کتب او آشکار است. وی در مقام تحلیل مسأله علم خداوند در مقام تمسک به کشف چنین گوید: «فلا تلمتس من نفسک شیئاً عجز عنه الملائكة المقربون و الأنبياء المرسلون، جاهد و فکر فی خلوتک، و فرغ زوایا قبلک عمّا سواه، يحدث لك في أثناء الخلوات و توطین النفس علی المجاهدات أنموذج عن علوم الأنبياء و الملائكة ... اللهم أنت المرجوع اليه و المعقول عليه في

۱- وی در پاره‌ای از موارد با نقل قول از دو کتاب یک مؤلف به تناقص گویی وی اشاره نموده و در پاره‌ای از موارد به رفع تهافت آن می‌پردازد.

۲- این اثر مسبوط‌ترین شرح شفا و مفصلترین نگاهشته مؤلف آن است.

تیسیر هذا الأمر العظيم، و الانزال فی هذا المنزل المبارك الکریم، و أتوا الغافلین من عبادک الی محلّ الشوق الی مثل ذلك العالم و المشتاقین منهم الی مرتبه العشق»^۱.
 ۹- مهارت و تبخّر شارح در نقل اقوال پشینیان همچون فارابی، ابن سینا و شیخ اشراق، محقق طوسی، محقق خفّری، دشتکی و غیره چشمگیر، و تتبع وی در کتب^۲ مختلف مشهود است. و از سویی علاوه بر نقل مطلب، قدرت تدرّب و تحلیل فلسفی وی در همه جا به چشم می خورد.

۱۰- در پاره‌ای از موارد شارح به تحلیل عبارت متن، بر اساس نسخه بدل‌های گوناگون پرداخته، و چنین می نماید که نسخه اصل مؤلف در اختیار او نبوده است.

شیوه تحقیق

تصحیح اثر حاضر در دو مرحله انجام گرفته است:

الف: در ابتدا با استفاده از دو نسخه زیر به تصحیح تلفیقی کتاب همّت گماردیم:

۱- «م»: نسخه کتابخانه مجلس شورای اسلامی، ش ۱۸۶ طباطبایی، مورخ ۱۱۴۷، به قطع وزیری بیش از ۱۴۶ ورق، هر صفحه شامل ۲۵ سطر، عناوین «قال»، و «افید» با سرخی تحریر گشته است. این نسخه به خط نستعلیق محمد رفیع از نسخه میر صاحب امام الدین علی حکیم، در زمان جلوس جهان شاه بن بهادر کتابت گشته و بنا به اظهار کاتب در پایان رساله با نسخه اصل تحریر مقابله گشته است «قابله من المنقول عنه».

متأسفانه نسخه فوق دارای نواقصی است که چند مورد کاتب موارد نقص را

۱- بنگرید: تعلیقه ۱۲/۹.

۲- در پاره‌ای از موارد از کتب غیر مانوس فلسفی همچون فاذی، مقاومة السوفسطایین و ... نقل کلام نموده است.

با سفیدی کاغذ مشخص نموده است. ولی در پاره‌ای از موارد چند برگ از نسخه فوق اسقاط شده است.^۱

۲- «ش»: نسخه کتابخانه مرحوم آیه الله مرعشی، ش ۴۲۷۱ غیر مورخ سده ۱۱ تحت عنوان قبسات، به قطع پالتویی، دارای بیش از ۲۴۰ ورق، هر صفحه شامل ۱۸ سطر، فاقد نام کاتب و محل کتابت^۲. نسخه فوق حاوی متن القبسات است که حواشی میر سید احمد علوی عاملی با امضای سید احمد در حاشیه آن آمده است، در این نسخه حواشی میر داماد بر خلاف نسخه «م» که با آغاز «افید» مشخص گشته، با امضای «منه قدس سره» مشخص شده است.

این نسخه دارای حاشیه‌های دیگری افزون بر نسخه «م» است که متأسفانه در بسیاری از موارد قابل قرائت نیست. لذا، از این نسخه به عنوان کمک در امر تصحیح بهره گرفته‌ایم، و اختلاف آن را با نسخه «م» در حدّ توان درج نموده‌ایم.

ب: در پی اهتمام مسؤول محترم دفتر نشر میراث مکتوب خوشبختانه به نسخه پاکستان دست یافتیم که با بهره‌وری از این نسخه، تصحیح کتاب در مرحله اول سامان یافت. نسخه فوق دارای مشخصات زیر است:

۳- «ب»: نسخه کتابخانه گنج بخش، ش ۶۳۴، مورخ ۱۱۰۱ ه.ق، به قطع خشتی، دارای ۴۱۲ صفحه، هر صفحه شامل ۲۲ سطر، به خط شرف الدین نائینی. متأسفانه پاره‌ای از اوراق این نسخه نیز در صحافی جابجا شده که در تصحیح حاضر بادقت در جای خود نهاده شده است.

۱- عکس این نسخه و استنساخ از آن را فاضل دانشمند، جناب آقای حاج سید جمال الدین میردامادی در اختیار حقیر قرار دادند، و لله درّه.

۲- در فهرست کتابخانه ج ۱۱/ ۲۷۳- ۲۷۴ بنا به قولی کتابت آن به قطب‌الدین اشکوری نسبت داده شده، که با توجه به حواشی سید احمد و هم عصر بودن این دو، این مطلب بعید به نظر می‌رسد.

این نسخه سال بعد توسط نوۀ مؤلف صدرالدین محمد^۱ با نسخه اصل مؤلف مقابله شده و تصحیح گشته است. در حاشیۀ صفحۀ ۴۱۰ نسخه، در پایان کتاب چنین آمده است:

«قول مع الكتاب الاصل الذي هو بخط جدّي الشارح الحكيم المتأله، سيّد تلامذة ثالث المعلمين، السيّد السنّد، احمد العلوى الحسنی، ولم اقصّر في الجدّ و السعي و الاجتهاد في تصحيحه بعون الله الحقّ المبين و كتبه بيمينه الدائرة الهالكة الفاسدة، صدرالدین محمد بن عبدالحسین بن احمد بن زین العابدین العاملي في غره شهر صفر ختم بالخیر و الظفر في سلک شهور العالم اثین و مائة بعد الألف». با این وجود نیز ضبط این نسخه در پاره‌ای از موارد نادرست به نظر می‌رسیده که با توجه به دو نسخه دیگر اصلاح گشته است. در هر صورت این نسخه همچو نسخه «ش» حاشیه‌هایی افزون بر نسخه «م» دارد که کلیۀ این حاشیه‌ها بر نسخه «م» افزون گشته، و با علامت مربع در جلوی عبارت «قال» مشخص شده است.^۲ در تصحیح اثر حاضر سپس از مقابله نسخ فوق، با بهره‌گیری از شیوۀ تصحیح تلفیقی متن کتاب آماده گشته، و نظر به سهولت استفاده از آن، تمام عبارات متن قبسات که در شرح متن شده با حروف سیاه مشخص گشته، که در آغاز آن با علامت کروشه، شماره صفحه و سطر نسخه چاپ مؤسسه مطالعات اسلامی درج شده است.^۳

۱- وی فرزند عبدالحسین عاملی صاحب کتاب سدرۀ المنتهی، عرش الایقان، عرش سماء التوفیق و غیره است.
 ۲- از این نسخه با رمز P و از نسخه «م» با رمز M و از صفحۀ روی آن با نشانه A و از پشت آن به B تعبیر شده که در پی آن شماره برگه نسخه درج شده است.
 ۳- نگارنده بر خلاف شیوۀ تصحیحی متداول در صدد استخراج تمام نقل اقوال این اثر بر نیامده‌ام، چه این که در نسخه مصحح قبسات نیز چنین شیوه‌ای اعمال نشده است، ولی در موارد ضروری که با کاستی نسخ اساس یامن و یا ... روبرو بوده‌ایم مأخذ نقل قول را مشخص ساخته‌ایم، و استخراج تمام منابع اقوال را به چاپ بعد که به ضمیمه متن قبسات است و نهاده‌ایم.

در اثر حاضر یک رساله مختصر از نویسنده کتاب در شرح رباعی میرداماد «عینان عینان...» بر اساس تنها نسخه آن - در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، بخش کتب اهدایی امام جمعه کرمان، به شماره ۶۵ - در حواشی کتاب در ذیل همین شعر آمده است.

نظر به اینکه ارائه فهرست مطالب برای چنین کتابی بطور دقیق میسر نیست، با ارائه فهرست مطالب^۱ قبسات بر اساس عناوین «ومضه»ها و «ومیض»ها فهرست تلویحی این شرح پیش روی پژوهشگران قرار گرفته است.

در پایان بر خود لازم می دانم که از استاد فرزانه و دانشمند جناب آقای دکتر مهدی محقق که تشویق و هم‌تشان فرا راه طبع این اثر بوده کمال امتنان را داشته باشم، و نیز از فاضل ارجمند آقای اکبر ایرانی مسئول دلسوز دفتر نشر میراث مکتوب که در به دست آوردن نسخه پاکستان سعی وافری نمودند، و دوست دانشمند آقای علی اوجبی که با ارائه راهنماییهای لازم و خدمات تحقیقی در بهبودی این اثر، سعی بلیغی نمودند، تشکر بنمایم.

حامد ناجی اصفهانی

۱۳۷۴/۸/۱۵

۱ - لازم به ذکر است که، متأسفانه در چاپهای مکرر قبسات فهرست مطالب آن ارائه نگردید که امیدواریم این فهرست جای خالی آنرا پر کند. در این اوان نیز فهرست ناقصی از قبسات در ذیل کتاب حکیم استرآباد، میرداماد، ص ۲۳۳ ارائه گشت که فاقد فهرست پاره‌ای از فصول کتاب و در بردارنده مطالب آن تا صفحه ۱۴۲ می‌باشد.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
حَيْزُكُمْ أَهْبَسَهُ أَحْيَاءُ الْوُجُوهِ وَأَهْبَسَ مَقَالُ تَصْبِيرِ رَأْيِ الْفَرْقِ مَعْدُ وَهِيَ الْفَعْلُ وَرَبِّعُ
الْحَقِيقَةُ بِأَرْبَى التَّحْقِيقِ وَهِيَ الْفَرْقُ لِأَنَّ الْأَصْلَ فِي الْوُجُوهِ وَرَأْيِ الْفَرْقِ مَعْدُ وَهِيَ الْفَعْلُ وَرَبِّعُ
الْكَيْسَانِيَّةُ وَرَبِّعُ الْعَدَمِ الْقَرِيحُ الدَّمْرُ وَظَلَمَ بَطْنَانُ الْبَيِّنَاتِ وَنَسْتَيْتُ لِيُؤْخَذَ الْوُجُوهُ الَّذِي حَبَسَ
الْمَسْئَلَةَ الْمَسْئَلَةُ وَالْمَسْئَلَةُ الْمَسْئَلَةُ وَالْمَسْئَلَةُ الْمَسْئَلَةُ وَالْمَسْئَلَةُ الْمَسْئَلَةُ وَالْمَسْئَلَةُ الْمَسْئَلَةُ
فَأَمَّا تَصْبِيرُ مَا جَاءَ بِهِ لَوْ كُنْتُ الْعَقْلَ مَا لَمْ يَدْرِكْ يَقِينًا وَأَنَّ الْعَقْلَ الْعَقْلَ الْعَقْلَ الْعَقْلَ الْعَقْلَ
وَالْعَقْلَ الْعَقْلَ الْعَقْلَ الْعَقْلَ الْعَقْلَ الْعَقْلَ الْعَقْلَ الْعَقْلَ الْعَقْلَ الْعَقْلَ الْعَقْلَ الْعَقْلَ الْعَقْلَ الْعَقْلَ الْعَقْلَ
الْمَوْجِدُ وَالْمَوْجِدُ الْعَقْلَ الْعَقْلَ الْعَقْلَ الْعَقْلَ الْعَقْلَ الْعَقْلَ الْعَقْلَ الْعَقْلَ الْعَقْلَ الْعَقْلَ الْعَقْلَ الْعَقْلَ
الْمَوْجِدُ فِي الْقَرْيَةِ وَمِنْ عَزَمَتْهَا الظَّاهِرُ وَوَلَدَتْ كَيْسَانَ فِي أَنْ يَبْرُدَ مِنْ بَعْدِ أَنْ كَرَانَ الْأَرْضَ بِرَبِّهَا
عِبَادِي الصَّالِحُونَ حَرِّمُوا عَلَى عُلُوِّ الْأَعْلَى عُلُوًّا سَامَ سَمَوَاتِ الْعَالِي قَدِ اعْتَلَى وَفَاتِحُ أَرْبَابِ
الْوَلَايَةِ بَعْدِيَاءُ قَنَاطِنَا أَرْبَابِ السُّورَةِ وَالْقَسَى مَعَانِدًا مَعْدُ جَاهِدَ السُّورَةَ وَالْقَسَى وَالْقَسَى وَالْقَسَى
مِنْ كُلِّ مَسْتَقَى أَيْ أَرْبَابِ قَسَى قَسَى قَسَى قَسَى قَسَى قَسَى قَسَى قَسَى قَسَى قَسَى قَسَى قَسَى قَسَى قَسَى قَسَى
أَعْدِيَاءُ زَيْنِ الْعَابِدِينَ الْعُلُوِّ أَنْ شَاقَ الْعَرَضُ الشَّيْخَ مِنْ أَنْ يَطِيعَ بَابَهُ كَالْطَّيْرِ وَمَرَادُ
الْبَصِيرَةِ أَحْبَبَ مِنْ أَنْ يَجُودَ حَوْلَهُ كُلِّ سَائِرَةٍ سَائِرَةٍ سَائِرَةٍ سَائِرَةٍ سَائِرَةٍ سَائِرَةٍ سَائِرَةٍ سَائِرَةٍ سَائِرَةٍ
أَعْمَلَهَا لَابِتٌ وَفَزَعَهَا فِي السَّمَاءِ مِنْ تَوْجِيهِاتِ قَدُوسِيَّةٍ لِيُطَبَّعَ رُؤُوسَ الْحِكْمَةِ الْعَالِيَةِ وَالشَّادَاتِ بِكُوتِهِ
الْمُنَارِبِ كُنُوزِ الْفَلَسَفَةِ الْمُتَعَالِيَةِ كَمَا دَرَّتْ بِهَا بَيْضُ دِلْوَالِ مَسْمُومَةِ الْأَنْوَارِ عَلَى طَلْقِ مَعْدِي الْقَهْلُودِ

وإن شئت من كوكب من كوكبين، والله شامخ الجوكية محمد بن محمد
يدعي إقراره، وكيس ختم تدل في نشأته بالحسن لانه هان كل التعمير
على النقيب أو على هاته مسينا سدر مستعظم دافيا أورا حيا
ويعيشه ربه والعالمين راسم

تاريخ
من كتاب
بسنفا

بسم الله الرحمن الرحيم
هذا ما فعلت به الكتاب المستطاب من ميراث الهمم والاصح
ما كان من قبله من ميراث الهمم والاصح
القصر الاخير
أثبتت في هذه الاوراق بالاعتماد
داؤبست من القدر اعترافه سوسر



محمد بن محمد بن محمد بن محمد
ورشش نجف - 9

بعد ذلك انفسه اسباب تزجيد واهل مقال فيسب ارباب التجويد كمدار سب عقل بعض
 دار النفس طهر كرات افاضت اهلها المزمون من العالمات السموات واساقدت عليه
 من وكبر الهمم العزم الديرى وتلق السعدان الزلوة واليسيرة انه نور الزمزم والذى خلق
 انصهر في طوارق الجود والتمج والحمى واليحيى ويصون كس ان اشم من دونه اورد دور من في يوم سبور واجره
 منسب من حسرت في لو كشت غطبا ما اوردت لفتنا وان العظام التي دخلت فيه يدخل
 وشيئا من اذكري على جميع اربابنا طلق نهم من اذن سماء ويحرم نطقه في وسط الغبار
 صلوات الله عليه وعليه بعد وعلم ان ذى ناس من ناس حيث قال جليل من قائل
 فل لاس انك علمه ان اوله لكونه في ايقظ وجم عزته الغابره وان بعدك في التزوير
 من بعد الكراتين بدم من برشتا بساوي الصاكون برهني على علة علة سنام
 سموات السدلة قد اخطى واذ في اذوق الوردية بعد ما السرة الواجب السيرة وانفلس سباد
 فوجدت سمن حنونة الم نغم والسنس من كل سني احد فبعد فبقول اذى تصان
 وازوج المروجين الوردية بالشر احمد بن ابراهيم بن سليمان بن شام بن سوزة اذى
 ان بعض اليه كرا طازر دس ان سيرة اذى من ان يوم جولدكي سار سين حلة شاهين
 كتاب الصب من ايلي وبعسوة طية اصحابات في در عمة اشهار من سوكا في كور
 الامماب رموز الكفر اعماله وان سادات ملكوتية ان فارعب كوز العظمة السعدان
 يكاد يرتد انفسه لولا حيصت بار نور طر نور بعدى الله نور ومن يشاء ثم انى في اليبسة
 انور فاقتم السد والفضح والقصصا واهما تتواضع انهار العيون باسره ابراهيم
 وقرع اسن اصحاب الكوكب ورى نوذ من شجرة مباركة هو كلكم العظيم وآية الله العظيم
 باقر طاهر الاولين وان جرس الله الله اجبت في اهل العليلين وحشره مع اجاده
 العصر من الاطمين والست تار من بسا تصحبه المكنة في اير طوبى في اصطفت
 من حدودت عمارته السمة في اسن الدارسة وغيره انه انه لوعه وذن ان لهره فخصر
 فاة الشاه والدرسة من شارب على الوفاة شانه العلكة لمر نودد وكلمه الى اذ
 اذ ان شاست سبارك ابراهيم وهو لوك كوكبه من خلفت مكنة اذى شانه اذى
 ابراهيم السدانة وشراس هبابه وراجه ستمم انو الميعن مع القهر علة انه حشرنا

في قضاة
 بسم الله الرحمن الرحيم
 مدون ملاحظه در باره
 حرم برهان

شرح القيسات

الديباجة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خير كلام اقتبسه أصحاب التوحيد، وأبهى مقال قبسه أرباب التجريد، حمد واهب العقل، ومفيض الحياة، باري النفس و ملهم الخيرات، فائق أصحاب الموجودات من العاليات النورية و السافلات الكيانية من ديجور العدم الصريح الدهري و ظلمة البطلان الذاتي، و ليسيته الى نور الوجود الذي خصّ رسوله المصطفى بلواء الحمد و المقام المحمود، و جعل تحت لوائه من دونه آدم^١ و ذريته في يوم مشهود، و أمره بنصب صاحب رؤية لو كشف الغطاء ما ازددت يقيناً^٢، و آله العظام النجباء لخلافته العظمى، و نيابته الكبرى على جميع البرايا؛ ما طلع النجم من أفق السماء، و نجم الطلع في بسيط الغبراء^٣، صلوات الله عليه و عليهم بعدد علمه الذي لا يتناهى بما لا يتناهى، حيث قال جلّ من قائل: ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ﴾^٤ و هم عترته الطاهرون ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزُّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾^٥.

على على علو الأعالي علوه سنام سموات المعالي قد اعتلى

١ - إشارة الى حديث: «آدم فمن دونه تحت لوائي يوم القيامة». راجع: المسند، ج ١/ ٢٨١، ٢٩٥ و السنن للدارمي،

ج ٢٦١.

٢ - منقول عن يعسوب الدين علي بن أبي طالب، راجع مشارق أنوار اليقين، ص ١٧٨.

٣ - الغبراء: سنة غرباء أى جدية.

٤ - الشورى، ٢٣.

٥ - الانبياء، ١٠٥. ب: + شعر.

و فاتح أبواب الولاية بعد ما قد انسدّ أبواب النبوة و انقضئ
معانده قد جاحد الشمس ضحوة ألم تغن ردّ الشمس عن كلّ مبتغئ
أمّا بعد، فيقول أقلّ المفتاقين و أحوج المربوبين الى رحمة ربّه الغني، أحمد بن زين
العابدين العلوي «انّ شاهرق المعرفة أشمخ من أن يطير اليه كلّ طائر، و سرادق البصيرة
أحجب من أن يحوم حوله كلّ سائر»^١، سيّما ما في شاهرق^٢ كتاب القبسات العليّ، و هو
كشجرة طيبة أصلها ثابت و فرعها في السماء^٣، من تلويحات قدوسية الى مطالب رموز
الحكمة العالية و اشارات ملكوتية الى مارب كنوز الفلسفة المتعالية، ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ
لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُوْرٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ /PB1/ مَن يَشَاءُ﴾^٤.

ثمّ انّي لما اقتبست أنوار أفانين العلوم بقضّها^٥ و قضّيتها^٦، و أمّهات قوانين أقطار
الفنون بأسرها، أصولها و فروعها من أضواء كوكب درّيّ توقد من شجرة مباركة^٧، هو
الحكيم العظيم، و آية الله الكريم، باقر علوم الأوّلين و الآخرين - أعلى الله درجته في أعلى
العليين، و حشره مع أجداده المعصومين الأطيبين - و آنست ناراً^٨ من قبسات صحبته
الملكيّة في دهر طويل، و اصطليت^٩ من جذوات^{١٠} ملازمته الهيبة في أوان المدارس و غيره
في أمد بعيد و زمان مديد قصير^{١١}، مع غاية إشفاقه القدسية التي لا يتناهى علىّ، و نهاية
ألطافه الملكيّة التي لا تعدّ و لا تحصى الىّ، و لما رأني قد اختلست معارفه اللاهوتية و عوارفه
الملكوّتية من خلسة ملكوته و ايماضاته و تقويم ايمانه و تقديساته، و نبراس ضيائه و

١ - اشارة الى ما قاله الفارابي في رسالة زنون، ص ٨ نقلاً عن أفلاطون: «انّ شاهرق المعرفة أشمخ من أن يطير ...».

٢ - الشاهرق: المرتفع.

٣ - اقتباس من سورة ابراهيم، ٢٤.

٤ - النور، ٣٥.

٥ - قضّ: صغار الحصى، يقال: جاء القوم قضّمهم، أى جميعهم.

٦ - قضّض: جميع.

٧ - اقتباس من سورة النور، ٣٥.

٨ - اقتباس من سورة طه، ١٥.

٩ - اصطليت: استدفتت.

١٠ - الجذوات: جمع الجذوة أى الجمرة الملتهبة.

١١ - ب: زمان غير مديد.

صراطه المستقيم و أفقه المبين^١، مع علمه بأني قد أحطت /MB1/ خبراً بما في غيرها من الاشارات و النجاة و الشفاء من الحبايا على نمط سديد، و علم أنني ممن له قلب أو ألقى السمع و هو شهيد^٢، أمرني مرةً بعد أخرى، و كرةً بعد أولى بأن أتصدى لشرح هذا الكتاب المستطاب في أوام حياته - أسكنه الله على^٣ فراديس جنانه^٤ - و كنت معتذراً عنه من حيث علائق الزمان و عوائق الدهر الخوان.

ثم رأيت أن الأوان لا يخلو عن طوارق المحدثان و بمقتضى حكمه يجب الاتيان، فتصدّيتُ له، و هو كتاب كريم يتحير مما فيه من أشعة شموسه و ومضات بروقه أبصار أولى الأبصار، و يهش على أسراره المكنونة و ينهش الى أبكاره المخزونة، و يدهش الى لآليه المنثورة عقول ذوى الأفكار. أيها العلماء القديسون المتألهون لعلّي آتيكم بشهاب قبسٍ منها لعلكم تصطلون^٥.

فيض روح القدس ار باز مدد فرمايد ديگران هم بکنند آنچه مسيحا می کرد^٦ و الحال حال الافتتاح و الآن آن الانشراح، و التوفيق من الله فالق الأصباح.

[١/١] قال: الواحد الأحد

أقول: الواحد اشارة الى نفي الشريك، و الأحد الى نفي الأجزاء المعنوية و العقلية، و الصمد الى تقدسه عن الماهية و الانثية، بل عن زيادة صفاته على ذاته تعالى، و يعبر عنه بنفي الكثرة مع الذات، كما يعبر عن الأحد بنفي الكثرة في الذات.

ثم إن الصمد المصمت لغةً، هو ما لا جوف له، فيناسب معناه الصناعي؛ لأنه لو كان له ماهية لكان له جوف؛ فتدبر!

١ - «جلسة ملكوته... أفقه المبين» هي أسماء كتب السيد الداماد، في تبيان المعارف العقلية.

٢ - اقتباس من سورة ق، ٣٧. ٣ - كذا في النسخ و الظاهر أن لفظة على زائدة.

٤ - ب: جناته. ٥ - اقتباس من كريمة نحل، ٧. ب: + شعر.

٦ - راجع: ديوان حافظ، ص ٨٨، ط انجوى.

[١/١] قال: المهيمن

أقول: اسم يتضمّن أسماء ثلاثة من الأسماء الحُسنى، وهو العزيز والغالب والعليم.

[٢/١] قال: واصطفاه من رسل الرسل.

أقول: رسل بفتح الراء والسين، أى شديد/PA2/التفوّق، كذا في النهاية^١.

[٣/١] قال: فابتعثه بالذكر المحفوظ.

أقول: المراد بـ«الذكر» القرآن المجيد وبـ«المحفوظ» المصون من تطرّق التغيير والانحراف اليه. وفيه نوع اقتباس من كريمة ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾^٢ وذلك على خلاف ما عليه أمر سائر الكتب السماوية لتطرّق الانحراف اليها. ثمّ أنّه لما كان معجزاً لبلاغته وفصاحته، كما تقرّر في موضعه، قال رحمه الله عليه: «فابتعثه بالذكر» أى جعله مبعوثاً متلبساً بالقرآن الكريم، المعجز بآياته، المفصح عن القصص الماضية والآتية والأحكام وأصول الحكمة المتعالية على أبلغ وجه وأسبغ^٣ بيان.

[٣/١] قال: والمقام المحمود.

أقول: المراد بالمقام المحمود هو الشفاعة الكبرى.

[٤/١] قال: فى الشاهد والمشهود

أفيد: رام بـ«الشاهد» يوم الدنيا والعصمة فيه عن الخطايا والزلات، و بـ«المشهود» يوم الآخرة والعصمة فيه عن الأهوال والعقوبات.

٢- الحجر، ٩.

١- أى كتاب النهاية لابن اثير، ج ٢/٢٢٣.

٣- م: أبلغ.

[٧/١] قال: أن أجبهه.

أقول: «من الجبه، وهو الاستقبال بالمكروه. وأصله من أصابة الجبهة، يقال جبهته إذا أصبت جبهته.» كذا في النهاية^١.

[١/٢] قال: عن مُحْيَاه.

أفيد: المُحْيَا كالمُحْيَا/MA2/ جماعة الوجه أو حَرُّه^٢، قاله في القاموس^٣: «حَرُّ الوجه ما بدا منه»، وفي أساس البلاغة^٤: «اشتدَّ شوقي إلى مُحْيَاك، أى إلى وجهك».

[٤/٢] قال: جدلية غير برهانية

أقول: أشار به إلى أن الشيخ الرئيس ما حصل حدوث العالم إلا بطريق الجدل، و ما تيسر له تحصيله من مسلك البرهان كما تيسر له طاب ثراه، فتدبر!

[٧/٢] قال: ومضات وميضات

أفيد: ومض البرق ومضاً، إذا لمع لمعاً خفياً غير معترض في نواحي الغيم، ومض وميضاً وأومض ايماضاً إذا لمع لمعاناً بيناً معترضاً في نواحي الغيم وفضاء الجوِّ. وفي اصطلاح هذا الكتاب كل ما لم يذكر بعد، لا هو ولا مباديه القريبة، المستبين هو منها، فهو «ومضة».

وكل ما يستبين بتحديد النظر في الفصول السابقة من غير افتقار إلى تمهيد مستأنف، أو^٥ يكون بسطاً وتحقيقاً للفصل السابق أو دفاع شكٍّ وإزاحة وهم عنه، فهو «وميض».

١ - قارن: النهاية، ج ١/٢٣٧.

٢ - قاموس اللغة، ج ٤/٣٢٣.

٣ - المصدر السابق، ج ٢/٧.

٤ - أساس البلاغة، ص ١٠١، مع اختلاف يسير.

٥ - ب: و.

القبس الأول

[٢/٣] قال: المعنى الذي

أفيد: تلخيص كلام الشريك أن للممكن، في عالم الامكان عدماً على أنحاء ثلاثة:
الأول: العدم الذي هو اللبس المطلق في مرتبة الذات بحسب طباع الامكان، وهو لكل ممكن^١ موجود حين وجوده .

الثاني: العدم المكمم الزماني في حدّ متميز لحدّ الوجود، وهو لكلّ حادث زماني من حيث هو حادث زماني قبل زمان وجوده.

الثالث: العدم الصريح الدهري قبل الوجود، قبليّة غير مكّمة، $PA2$ / وهو لكلّ كائن في مادّة قابلة من حيث هو متعلّق الصنع.

و شيء من المعنيين الأوّلين ليس هو العدم المقابل للوجود.

أمّا المعنى الأوّل، فلأنّه يجمع الوجود في الواقع، ويسبقه بحسب مرتبة الذات سبقاً ذاتياً.

و أمّا المعنى الثاني: فلأنّه في زمان متماثل لزمان الوجود، و من شرائط التناقض في

الزمانيات وحدة الزمان، فاذن أمّا المقابل للوجود هو العدم الصريح الذي لن يتصوّر فيه

حدّ و حدّ، ولن يتميّز فيه حال و حال.

و^١ اذا تقرّر ذلك ظهر أنّ للحدوث معانٍ ثلاثة بحسب أنحاء العدم الثلاثة:
 الأوّل: كون الوجود مسبقاً بالليس المطلق في مرتبة الذات مسبوقية بالذات، لا
 مسبوقية انفكاكية، وهو المسمّى بـ«الحدوث الذاتي».
 الثاني: كون الوجود بعد العدم الزماني بعديةً مكّميةً انفكاكيةً، وهو «الحدوث
 الزماني».

الثالث: كون الوجود بعد العدم الصريح بعديةً انفكاكيةً غير مكّمة.
 وأحقّ ما يسمّى به «الحدوث الدهري» و اخراج الأيس من^٢ الليس المطلق اذا
 لم يكن العدم الصريح المقابل للوجود، قد مكّن تمكيناً أصلاً، بل كان الوجود حاصلًا على
 الدوام من تلقاء الفاعل فهو «ابداع» وهو أفضل أنحاء التأثير، و اذا كان بعد العدم الصريح
 المقابل الممكن تمكيناً فهو «صنع واحداث» في الدهر، وهو ايجاد قصير مستأنف ولا يتعلّق
 إلا بما هو ممتنع التكوين لا عن مادّة.
 فإذا الحدوث الزماني و الحدوث الدهري مختلفان بالمفهوم بحسب المعنى، متلازمان
 في التحقّق بحسب الوجود، و كذلك الصنع و التكوين. فهذا مذهب المستنكرين لحدوث
 العالم من الحكماء. و على هذا السبيل كلامه في الاشارات، فليعلم!

[١/٤] قال: و لو مكّن العدم ...^٣

أفيد: و لا يكون هو الآ العدم الصريح، المقابل للوجود الواقع في متن الأعيان
 ضرورة أنّ العدم الزماني في الزمان القبل لا يقابل الوجود في الزمان البعد، و في الزمان البعد
 لا يتصوّر وقوعه أصلاً حتّى يتصوّر طرء بطلانه و تجدد ارتفاعه؛ لأنّ الزمان البعد هو زمان

١- م، ش: - و.

٢- ب، ش: عن.

٣- هذه التعليقة وردت في النسخ بعد تعليقة [٤/٤].

الوجود، فكيف يتصوّر وقوع العدم فيه، فاذن أنّما يتصحّح^١ الفرق بين المكوّن و المبدع بالمسبوقية بالعدم، و عدمها بحسب العدم الصريح في الدهر دون العدم المكمّم الزماني، ﴿فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾!^٢

[٤/٤] قال: بل /MB2/ مقابلاً

أقول: أى بالقياس الى التقييد بكونه مقابلاً، أى يكون ساذجاً بالقياس الى هذا التقييد بكونه مقابلاً.^٣

[٥/٤] قال: فالحدوث بالمعنى الذي ...

أقول: لاخفاء في أنّ الشيخ الرئيس لم يقيد ما وقع عنه /PA3/ بقوله: «ليس مطلق مقابلاً»، كما قيده به في قوله: «بل بعد عدم مقابلاً» الى آخره، حيث أنّ الأوّل يرجع الى العدم الذاتي، و هو اللّيس نظراً الى ذات بحيث ما له من^٤ الامكان، و هو لاضرورة الوجود و العدم، فلا يقابل الوجود، و ذلك بخلاف الأخير، حيث أنّه عدم للكائنات العلوية في مرتبة هيولياتها، و من البين أنّ ما يقابل الوجود في تلك المرتبة هو العدم فيها، و رفعها بالنظر اليها، و الامكان ليس رفعا للوجود، بل لا ضرورة، فلذا ما قيده بالمقابل كما قيّد هذا به، و لما كان ذلك العدم هو اللّيس المقابل للأيس في مرتبة القابل^٥ و صفه بالخاصّ.

ثمّ إنّ هذا العدم قد منع عن حريم الابداع، لأنّه لو مكّن هنالك لكان المبدع كائناً مسبقاً بمادّة على ما^٦ تبه عليه بقوله: كان تكوينه ممتنعاً إلا عن مادّة. و كان سلطان الابداع الذي عبّر عنه بالايجاد ضعيفاً لصيرورته تكويناً لا ابداعاً، فيكون ضعيفاً لسبق المادّة

١ - كذا و في سائر الموارد.

٣ - ب: قال: بل ... مقابلاً.

٥ - م: المقابل.

٢ - الأنعام، ٣٥.

٤ - ش: - من.

٦ - ش: كما.

عليه، فيكون محتاجاً عليها قصيراً لكونه مسبقاً بالمادة مستأنفاً، أى حادثاً بالنظر الى القابل، فيكون ممتنعاً^١ بعدمين ذاتي، نظراً الى ذاته وهو ليس المطلق، وعدم نظراً الى القابل، على ما سنح لي في حلّ هذا المقام.

وأما تمكين العدم الغير الزماني الانفكاري على ما عليه القائلون بالقدم يوجب المادة على ما أشار اليه - طاب ثراه - في الحاشية السالفة بقوله القدسي: «فاذن الحدوث الزماني» الى آخره بما حاصله: انّ الحوادث الزمانية مسبقة بأعدام زمانية، و لكنّها بالقياس الى بارئها الحقّ، المتعالى عن الدهر والزمان مسبقة بتّ عدم خارجي انفكاري غير زماني ولا آني، لخروجه عن جملة الزمان؛ بل الزمان مع ما فيه من أوّله الى ساقته كَبْرَةً^٢ عند أحدنا، بل لانسبة؛ فلله المثل الأعلى^٣ في السموات والأرض، وكلّ حادث دهري عند هؤلاء الجماهير فهو حادث زماني، لأنّ من الموجودات الأبداعيات السرمدية والكائنات الأزلية من الأجرام العلوية.

وأما عند المصنف - قدّس الله تعالى سرّه، ونور في سماء القدس بدرّه - انّ الحادث الدهري أعمّ من الحادث الزماني، فلو مكّن العدم الدهري تمكيناً لا يكون تكوينه عن مادة، كما في العقول/MA3/ المقدّسة، حيث أنّها مسبقة ببارئها الحقّ في متن الواقع، متخلّفة عنه تخلفاً غير مكّم، ومع ذلك لا يكون تكوينها الا عن مادة، ولا يكون سلطان اليجاد الابداعي ضعيفاً.

ثمّ لا يخفى أنّه يصحّ تقريره على ما عليه المصنف^٤ من حدوث العالم، بأنّ المراد بقوله: «في مادة»، أى في صورة من الصور/PB3/، وهو الابداعيات، وكان سلطان اليجاد ضعيفاً قصيراً^٥ من حيث حدوثه وعدم دوام وأزليته، فليتدبّر!

١ - كذا.

٢ - ش: كثرة.

٣ - اقتباس من سورة «النمل»، ٦٥.

٤ - م، ب: - المصنف.

٥ - ش: - قصيراً.

[١١/٤] قال: **والليسية بحسب نفس جوهر الماهية.**

أقول: لا خفاء في أنه - طاب ثراه - لما ذهب الى أن متعلق الجعل و التأثر هو نفس ذات الشيء و سنخه على ما عليه الاشراقيون من الجعل البسيط، فيكون متعلق الایجاد هو نفس ذات الشيء و جوهره، و يعبر عنها بالتقرّر تارةً، و الفعلية أخرى، و هو متقدّم على الوجود لانزاعه عليه.

ثم انّ ما يقابل الأوّل هو البطلان، و ما يقابل الثاني هو الليسية التي لا ضرورة الوجود و العدم و البطلان، لا ضرورة الفعلية و اللا فعلية و التقرّر و اللاتقرّر؛ فقد جعل البطلان في مقابل الفعلية و الليسية في مقابل الوجود على ترتيب اللفّ؛ تفتنّ فأنه من دقائق مسائل الحكمة الحقّة المتعالية!

ثم انّ تقدّم مرتبة تقرّر الشيء على وجوده بالذات لانزاعه عنه، و المنتزع متأخّر عن المنتزع عنه، و قد يعبر عنه بالتقدّم بالماهية؛ لأنّ الماهية و الذات المستندة الى الجاعل تتقدّم على وجودها الاثباتي الانتزاعي على ما حقّقه - طاب ثراه - في غير موضع من مصنّفاته الحكيمية.

و الحاصل: انّ التقدّم بالذات على أقسام ثلاثة:

تقدّم الجاعل التامّ على مجعوله، و يعبر عنه بالتقدّم بالعلية.

و تقدّم أجزاء الماهية عليها.

و تقدّم الماهية على وجودها. و جمهور المتأخّرين عن هذا في غفلة عن^١ نصّه.

[١٢/٤] قوله: **أليس من المستبين**

لا يخفى عليك أنّ ما سنح^٢ فكري القاصر و ذهني الفاتر في حلّ ما وقع من^٣ الشيخ

١- م، ش: من.

٢- ب: سمح.

٣- ب: عن.

هيئنا، وقد عرضتُ على أستاذي المعلم - قدس الله تعالى روحه وزاد في سماء القدس فتوحه - وقد فضلناه في كتابنا العروة الوثقى في شرح الهيات كتاب الشفاء، فجدير بنا لو أشرنا اليه هيئنا.

فنقول وبالله التوفيق، وبیده أزمّة التحقيق: انّ المحدث على أقسام ثلاثة: مبدع و مكوّن و مخترع، حيث أنّه لا يخلو:

أما أن يكون مسبوقاً بليس مطلق دون مادة و مدّة.

و أما أن يكون مسبوقاً به مع كليهما.

أو مع الأوّل منها.

فالأوّل هو الأوّل، و الثاني هو الثالث كالحوادث الزمانية، و الثالث هو الثاني و هو الأفلاك مع ما فيها، و النفوس المجردة المتعلقة بها من الملائكة الجسمانية. ثمّ أنّها لما لم يكن مسبوقاً بمدّة و ان كانت مسبوقاً بمادّة مخصوصة فتشارك المبدعات في عدم استيجاب الزمان، على ما تبّه عليه الشيخ بقوله /PA4/: «ثمّ المحدث بالمعني الذي لا يستوجب الزمان لا يخلو أمّا أن يكون وجوده بعد ليس مطلق.» اشارة الى المبدعات من العقول المقدسة و الملائكة الروحانية /MB3/ التي لاتعلّق لها بمادّة و مدّة مطلقاً، بل تكون مسبوقاً بليس مطلق، و هو الحدوث الذاتي الذي يعبر عنه بالامكان، أي لا ضرورة الوجود و العدم، و أنّما وصفه بالاطلاق لأنّه يستوعب ما في ساهرة^١ الامكان و بقعة^٢ الليس و البطلان من الممكنات مطلقاً مادياً أو غير مادّي؛ و أيضاً أنّه يجامع وجود الشيء و عدمه.

ثمّ قال: «أو يكون وجوده بعد ليس غير مطلق^٣، بل بعد عدم مقابل خاص في مادة.» اشارة الى المكونات كالأفلاك مع ما فيها و النفوس المتعلقة بها، حيث أنّها عدماً في مرتبة هيوليبتها لكونها مسبوقاً بها، و أنّما وصفه بعدم الاطلاق لعدم شموله للمفارقات

١- الساهرة: الأرض، و قيل وجهها.

٢- ب: بلقعة.

٣- ش: سابق.

الصرفة، بل وصفه بالخصوصية على ما قال: «خاص».

ثم لا يخفى أنّ الشيخ لما ذكر ههنا المبدع بمعنى أن لا يكون مسبوقاً إلا بليس مطلق، فيشمل جميع العقول المقدّسة وهو ما عليه عوالم الحكماء، قال: «لاتناقش في الأسماء»، بل الحقّ عنده ما لا يكون مع ذلك مسبوقاً بغير الفاعل الحقّ من دون شرط مطلقاً، فلا يشمل إلا العقل الأوّل دون غيره في السلسلة الطولية، وجميع نظام الوجود في السلسلة العرضية.

قال الشيخ في رسالة المبدأ والمعاد: «أمّا الحكماء فيعنون بالابداع ادامة تأييس ما هو بذاته ليس ادامة لايتعلّق بعلة غير ذات الأوّل، لا مادّة و لا آله و لا معين و لا واسطة».

ثمّ قال: «و ظاهر أنّ هذا المعنى أجلّ من الفعل». ثمّ قال: «و اذا نسبت العلة الأولى الى الكلّ معاً كان مبدعاً، و اذا نسبت بالتفصيل لم يكن مبدعاً لكلّ شيء بل ما لا واسطة بينه و بينه»، انتهى^١. و هو صريح في المدعى.

[٢٣/٤] قال: الداخل في جنس الامتداد ...

أقول: نظراً الى الزمان بمعنى القطع، كما أنّ: الامتداد نظراً الى الآن الطرف، و الاستمرار نظراً الى الآن السيال، حيث أنّه ليس ممتدّاً في ذاته لعدم انفسامه، و لكنّه بوجوده الاستمراري يفعل الممتدّ بذاته الذي هو الزمان بمعنى القطع^٢.

و بالجملة: أنّ^٣ هذا العدم ليس زمانياً ليكون ممتدّاً و لا منطبقاً على أنّ سيال مستمرّ، فلا يكون مستمرّاً؛ ثمّ إنّ الحكماء يعبرون عن الأوّل بالزمانى، و عن الثانى بنفس الزمانى.

[٩/٥] قال: و من الجهة التي ذكرناها ...

أقول: أى العدم الخارجى الانفكاكي الغير المكتم، ولكنّ الذي^٤ يسنح لي هو العدم

١ - المبدأ و المعاد، ص ٧٧.

٢ - م، ب: -القطع.

٣ - ش: - أن.

٤ - م، ب: -الذي.

بالنظر الى القابل المتأخّر عنه تأخراً بالذات، كما عليه أمر الكيانيات من الأفلاك المسبوقه بالمادّة دون المدّة؛ وقد فصلناه في الحاشية السابقة، فتذكّر!

[١٠/٥] قال: والدهر ...

PA4/أقول: يريد بذلك نسبته، الى الثابت الصريف المقدّس عن الزمان. وبالجملة: أنّ الموجود في جميع الأزمنة كالأفلاك مع عدم قرارها وثباتها - نظراً الى أفق التقصّي والتجدّد الى الزمان - فله ثبات وقرار لا تعاقب فيه، ولا تتجدّد يعتربه، وليس ذلك بحسب وجوده في آن؛ بل أنّما بحسب نسبته الى أمر استأثر عرش التقدّس والتنزّه وهو الواجب تعالى؛ ويليه العقول المقدّسة والثابتات المطهّرة من الجواهر القدسية والملائكة الكروبية.

ثمّ إنّ الشيخ لما كان بصدد بيان ما عليه حال الأفلاك اكتفى بتقدّم المادّة، حيث *MA4/* أنّ من المحدث ما لا يكون في جميع الزمان كالحوادث الزمانية؛ فإنّها مسبوقه بالمدة أيضاً. وأمّا ما لا يكون في زمان ولا في آنٍ مطلقاً فيكون مسبقاً بليس مطلق هو العدم الذاتي، لا بالمادّة ولا بالمدة؛ تدبّر!

[١١/٦] قال: على أنّ الزمان لا تأثير له

أقول: لما لم يكن للزمان تأثير في حدث الحوادث، فوجوده ولا وجوده لا مدخل لهما بوجهٍ ما فيه. فقد تبه الحكماء في سؤالهم المتكلمين الطالبين مدّة العدم على فسادها فالمعتبر فيه عدم من دون سبق زمان ولا آنٍ؛ وهل هذا إلا عدم دهري؟! قد تنبّه و تبصّر خاتم المحصلين في التجريد به، فقال: «^٢ اختصاص الحدوث ^٣ بوقته اذلا وقت قبله.»^٤ يعنى

١- م: فتدبّر.

٢- م، ش: - و.

٣- فى المصدر: و الحدوث اختص بوقته.

٤- تجريد الاعتقاد، ص ١٥٤.

أَنَّ حَدَثَ الحَادِثِ لَا يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ عَدَمُهُ السَّابِقَ عَلَيْهِ فِي زَمَانٍ يَتَقَدَّمُ عَلَيْهِ وَجُودُهُ، بَلْ هُنَالِكَ عَدَمٌ خَارِجِيٌّ غَيْرُ زَمَانِيٍّ، فَلَا زَمَانَ وَ لَا قَدَمَ، حَيْثُ إِنَّ لِّلْعَدَمِ الْعَيْنِيِّ فَرْدَيْنِ، وَ لَا يَلْزَمُ مِنْ نَفْيِ أَحَدِهِمَا نَفْيَ الْآخَرِ، حَتَّى يَلْزَمَ الْقَدَمَ.

وَمَا لَمْ يَتَبَصَّرِ الْمُتَكَلِّمُونَ الْمُتَكَلِّفُونَ وَ لَمْ يَتَنَبَّهُوا^١، بِهِ وَقَعُوا فِي ضَيْقِ الزَّمَانِ وَ سِلَاسِلِهِ، فَحَكَمُوا^٢ بِأَنَّ الْأَزْلَ وَ قَتَ مَحْدُودَ كَانَ فِيهِ عَدَمُ الْحَوَادِثِ؛ وَ لَمْ يَعْلَمُوا أَنَّهُ يَلْزَمُهُمْ أَنْ يَكُونَ لَا مَحَالَةَ مَسْبُوقَةً^٣ بِزَمَانٍ، فَيَلْزَمُهُمْ قَدَمٌ وَ قَدَمٌ حَامِلَةٌ وَ حَامِلٌ حَامِلَةٌ مِنَ الْجَرْمِ الْفَلَكَ الْأَقْصَى، مَعَ أَنَّ بَرَاهِينَ بَطْلَانِ السَّلْسَلِ تَدُورُ رِحَاهَا عَلَى اسْتِحَالَتِهِ؛ كَمَا لَا يَخْفَى!

[٢٢/٦] قال: تؤول لا محالة الى فيئيته

أقول: سواء كان المتقدّر في المقدار، أو المقدار في المتقدّر، كالزمان في حركة الجرم المحدود، و الحركة كما في غيره.

[٢٢/٧] قال: الكيانية بما هي متغيرة زمان ...

أقول: حاصله: أَنَّ الْمَوْجُودَاتِ الْكَائِنَةَ كَالْأَجْسَامِ الْحَادِثَةِ بِمَا هِيَ مَوْجُودَةٌ غَيْرُ زَمَانِيَّةٍ وَ بِمَا هِيَ مُتَغَيِّرَةٌ زَمَانِيَّةٌ، وَ ذَلِكَ بِاعْتِبَارِ الْحَرَكَةِ وَ السُّكُونِ، فَاتَّصَفَتْ بِكَوْنِهَا زَمَانِيَّةً بِحَسَبِهَا لَا مُطْلَقاً، وَ هُمَا مَعْرُوضَانِ لِلزَّمَانِ؛ لِأَنَّ السُّكُونَ تَقَابَلَهُ^٤ الْحَرَكَةُ تَقَابَلِ الْعَدَمِ الْقَنِيَّةِ^٥، فَيَكُونُ مِثْلَ الْحَرَكَةِ فِي عَرُوضِ الزَّمَانِ لَهُ.

قال الشيخ في طبيعيات الشفاء بما حاصله^٦: «انّ المشهور من مذهب الطبيعيين

١ - يمكن أن يقرأ في ب: يتبهاوا.

٢ - كذا في النسخ.

٣ - القنية: الثروة، المال.

٤ - قارن: الشفاء فنّ السماع الطبيعي، المقالة الثانية، الفصل الرابع، الطبع الحجري ص ٤٨، و ط مصر: ص ١٠٨ مع اختلاف يسير.

٥ - ش: حكموا.

٦ - ش: لأن له للسكون القابلة.

PA5/ أن مقابلة السكون للحركة مقابلة العدم للقنية لا مقابلة الضدّ.» ثمّ قال: «من البين أن لا يمكن أن يفرض بينهما مقابلة أخرى الآ مقابلة الضدّ، و العدم و القنية، و قد جعلنا لفظ الحركة بازاء أمر صوري غير عدمي؛ اذ قلنا أنه كمال أوّل، فان كان بينهما مقابلة العدم و القنية لم يميز أن تكون الحركة منها الأمر العدمي. بل نقول: انّ الجسم اذا كان علّةً ما للحركة، و كان من شأنه أن يتحرّك قبل أنه ساكن؛ وأيضاً اذا كان له حصول واحد في مكان واحد زماناً يقال أيضاً: أنه ساكن فيه. فهيهنا معنيان، أحدهما: عدم الحركة عمّا من شأنه أن يتحرّك؛ و الآخر: أين له وجود زماناً، و ان كان السكون هو الأوّل منها و هو لازم له، كان السكون عدمياً و ان كان السكون هو الثاني و الأوّل لازم له لم يكن عدمياً.»

ثمّ قال: «ان أردنا أن نعلم أن الحقّ منها أيّ شيء كان عليه أن ننظر في أحدهما، و أنّه بأيّ معني منها يكون مقابلاً بالمعنى الأوّل كان عدمياً MB4/ و الآ كان^١ وجودياً.»

ثمّ وضع الحدّ الوجودي، فقال: «أنا اذا نظرنا اليه لا يكون هو مقابلاً للحركة اذ ما ذكرنا [ه] في حدّ الحركة اذا خصّص^٢ بالحركة الأينية كان حاصله أنه كمال أوّل في الأين^٣ لما هو بالقوّة الى من حيث هو كذلك، و هذا المعنى ليس مقابلاً لحدّ السكون الذي حدّدناه به؛ اذ على تقدير أن يكون معناه وجودياً كان هذا امّا كمال أوّل لما هو بالفعل أين، و من حيث هو بالفعل. أو نقول: أنه كمال ثانٍ؛ و أمّا الحدّ الثاني فأنه يوجب أن يكون السكون مسبقاً بالحركة، و هذا ليس بواجب أيضاً.»

ثمّ قال: «و ان حذفنا لفظ الأوّل و الثاني لم يكن حفظنا شرائط التقابل، و ان غيرنا تغييراً آخر لم يكن له مفهوم صادق، و ان بدّلنا الكمال بالقوّة التحقّ السكون بالعدميات^٤؛ و المفروض خلافه، هذا خلف.»

ثمّ قال: «هذا اذا جعل أصل الحركة، و أخذ منها حدّ السكون؛ و أمّا اذا جعل الأصل

١- م: - و الآ.

٢- م: اذ اختصّ.

٣- ب: العين.

٤- يمكن أن يقرأ في ب: بالقدميات، و هو تصحيف.

حدّ السكون الذي ذكرناه دخل فيه أول شيء الزمان، أو ما يتعلّق بالزمان؛ والزمان متحدّد بالحركة قبل السكون قد تحدّد بالحركة، ولا شيء من الأضداد كذلك. وأيضاً يلزم أن تدخل الحركة في حدّ نفسها لدخولها في حدّ الزمان الداخل هو في حدّها».

ثمّ قال: «وإن فسّرنا السكون بمعنى آخر، ونقول: إنّ السكون هو كون الشيء في أين هو فيه قبل ذلك وبعده، وإنّ الحركة هو كون الشيء في أين واحد لا يكون قبله ولا بعده فيه، كان القبل والبعد الزمانيان مأخوذين في حدّيهما، وهما متحدان بالزمان، وهو بالحركة، فتكون الحركة مأخوذة في حدّ نفسها».

ثمّ قال: «وأضعف ذلك ما يقال /PB5/ من أنّ السكون هو كون في أين واحد زماناً، والحركة هو كون في أين واحد لازماناً، فإنّ هذا يلزمه ما ذكرناه».

ثمّ قال: «فاتّضح أن ليس لنا أن نحدّد^١ الحركة والسكون كليهما بمعنى وجودي معاً كانا بحسب ذلك الضدين، فبقي^٢ أنّ السكون حدّه المعنى العدمي».

فاذا علمت ذلك فقد علمت أنّ الأجسام العالوية والسافلة بما هي متحرّكة أو ساكنة تكون زمانيةً على ما تبّه عليه الأستاذ بقوله: «بما هي متغيرة» فتكون الحركة والسكون زمانيين بالحقيقة لتقرّرهما بالزمان ومعروضيتهما له.

وأما الأجسام فأنما تكون زمانيةً بما هي متصفةً بهما، فتتّصف الأجسام بهما بما تعرضها الحركة والسكون. وأما حال خلوّها عن الحركة والسكون فلا تتّصف بها كوصولها في منتهى السافلة، بل أنما تتّصف تكون الى منتصف^٣ بحسبه باللامتداد والانقسام واللاتقدّر.

وأما العقول المقدّسة فلا تكون الآدهريات صرفة، لتقدّسها عن الحركة والسكون رأساً، فلا تكون زمانيةً مطلقاً لا بالذات ولا بالعرض، فتدبر!

٢- م: تقضى.

١- م، ب: تجدد.

٣- كذا، ب: منتصف.

* [١٧/٧] قال: الثالث كون الثابت ... *

أقول: لا خفاء في أنّ هذه النسبة سرمد، سواء كانت^١ بالمعية، أو القبلية والمعية معاً باعتبارين، أمّا الأوّل /MA5/ فعلى ما عليه الحكماء القائلون بالقدم، حيث اتهم حكموا بكون الثابتات الصرفة من العقول المقدّسة معه تعالى^٢ معية سرمدية، والأخير على ما عليه أستاذنا المصنف - قدّس سرّه العزيز^٣ - وفاقاً لما عليه الحكماء الألهيون.

بيان ذلك: أنّ القبلية والبعديّة لما كانت متضائفين يلزم أن تجتمعا في الوجود، بمعنى أنّ أيّاً منهما إذا وجد وجد معه^٣ الآخر، وإذا عدم عدم معه الآخر معية ذاتية كالضعف والنصف؛ فإنّ وجود كلّ واحد منهما مع وجود الآخر معية ذاتية، امتنع أن يوجد أحدهما ولا يوجد الآخر، كما امتنع أن يعقل أحدهما ولم يعقل الآخر. ومن هيئنا تسمع أنّ أحد المضافين إذا كان بالقوّة، كان الآخر أيضاً كذلك، وأنّ أحدهما إذا كان بالفعل، كان الآخر أيضاً كذلك.

قال الرئيس في الشفاء: المتقدّم والمتأخّر الزمانيين من المضائفات، ليس أحدهما مع الآخر، وأيضاً العلم بأنّ القيامة سيكون موجود الآن، ومضائفه الذي هو معلومه معدوم الآن، فلا يكون المتضائفان معاً في مرتبة الوجود.

وأجاب عن الأوّل بما حاصله: أنّ عروض التقدّم والتأخّر لأجزاء الزمان إنّما هو في العقل، وهما عند عروضهما لها معاً فيه، ولو سلّم أنّ لهما الاضافة بحسب الوجود الخارجي أيضاً لنا أن نقول: إنّ جزءاً من الزمان إذا وجد في الأعيان صدق عليه أنّ ما هو متأخّر عنه ليس هو، ويمكن أن يوجد بعده امكاناً يؤدّي الى وجوب وجوده، وهذا معني كونه /PA6/ عنه، وإذا وجد المتأخّر صدق الزمان الأوّل ليس هو، ونسبته الى الذهن نسبة شيء كان موجوداً وفُقد؛ وهذا أيضاً موجود مع وجود الزمان المتأخّر ولا نعني بمعيتها إلا هذا.

١- م: كان.

٢- م: -العزير.

٣- م: منه.

و عن الثاني: بأنّ العلم الحاصل بالقيامة، الحاصل لها حينئذٍ إنّما هو علم ببعض خواصّه و آثاره، و هو معلوم و موجود عين تعلق العلم به، فلا ينفكّ أحد المتضائفين عن الآخر في هذا النحو من الوجود العلمي.

فاذا تقرّر هذا فلنرجع الى ما كنّا فيه فنقول: انّ القبليّة السرمديّة له نظراً الى الثابتات من المفارقات، و بعديتها كذلك نظراً الى جنبه الأقدس الأعلى لما كانتا متضائفتين، فيلزم اجتماعهما في الوجود، فكيف يستتب^١ الحكم بتقدّمه السرمديّة على المفارقات الصرفة المتأخّرة عنه وجوداً في الأعيان، حيث يلزم أن يكون تقدّم بلا تأخّر و تأخّر بلا تقدّم.

فقه المقام: أنّ عند وجود المفارقات الصرفة من العقول القادسة بعد عدمها الصريح الدهري و ليسيتها الباتة^٢ الغير الزمانية الخارجية يتّصف الباري - جلّ جلاله - بالقياس اليها بالتقدّم السرمدي، باعتبار تحلّل عدم دهري بينهما أولاً، و بالمعية السرمديّة باعتبار معيتهما مع عزل النظر عن ذلك التخلّل.

و أيضاً أنّ العقل يحكم بهما معاً، و قد اجتمعا فيه كما في أمر القيامة، فاندفع ما يتوهّم من وجود أحد المتضائفين بدون الآخر حيث يصدق على الحقّ الأول في^٣ MB5/الأزل تقدّم سرمدي على الثابتات الصرفة، مع أن ليس لشيء منها هنالك أثر حتّى تتّصف بالتأخّر، هنالك الولاية لله الحقّ.

فاندفع الايراد بأنّ الاضافة عند الرئيس و المصنف - طاب ثراه^٤ - موجودة في الأعيان مع انتفاء أحد المنتسبين. و بالجملة: إن يعدّ^٥ مثلاً من^٦ الأمور الاضافية فلا بدّ له ممّا هو مضاف اليه و هو القبل، الّا أنّه من المضافات التي تكون في العقل في الأشياء الخارجة، فإنّ المضاف بحسب هذا النظر قسمان:

١ - يستتبّ: يوضح، يبيّن، يستقيم.

٣ - م: - في.

٥ - ب: بعد.

٢ - الباتة: الصريحة.

٤ - كذا، و الحقّ: تراهما.

٦ - م: عن.

أحدهما: أن يكون المضافان معاً موجودين في العين، أو معتبرين بحسب الوجود العيني، كالأبوّة والبنوّة وأشباه ذلك.

و الثاني: أن يكونا في العقل، مثل التقدّم والتأخّر، فإنّ المتقدّم لا يكون في الوجود العيني مع المتأخّر، إلاّ أنّ العقل لا يمكنه^١ أن يفرض^٢ لأحدهما وجوداً دون الآخر، فهما مضافان لا ينفكّ أحدهما من الآخر إلاّ أنّ عدم الانفكاك هو في العقل لا في الخارج.

أو نقول في الخارج، وذلك بأن يقال: إنّ فيما لا يزال تصدق القبلية السرمدية والمعية السرمدية عليه، نظراً الى الثابتات الصرفة من العقول المقدّسة باعتبار تخلّل عدم السابق بينهما وعدمه، وكذلك القبلية الدهرية والمعية الدهرية، نظراً الى المتغيّرات /PB2/ باعتبارين. فلا يلزم من ذلك الامتداد في السرمد والدهر بأن يقال: إنّ له تعالى في الأزل قبلية سرمدية فيما لا يزال معية سرمدية بالنظر الى الثابتات، فيلزم الامتداد في السرمد؛ و قس عليه أمر لزوم الامتداد في الدهر، نظراً الى المتغيّرات، حيث تكون في جهة الأزل له قبلية سرمدية ودهرية، وفيما لا يزال معية سرمدية ودهرية، فيلزم في السرمد والدهر حدّان، هذا خلف. و وجه الدفع ظاهر بما قرّرنا [هـ]، فتدبر فأنّه يليق بالتدبر!

[١٧/٧] قال: ويسمّى السرمد ... *

أقول: إنّما كان السرمد محيطاً بالدهر؛ لأنّ احتمال سبق عدم الصريح ممكن في الدهر و ممتنع في السرمد، فيكون الوجود السرمدي ثابتاً بالفعل مع عدم الحوادث الدهرية، و مع وجودها فيكون لا محالة أوسع من الوجودات الدهرية، و الدوام السرمدي و ثباته أدوم و أوسع من الدوام الدهري و ثباته، و لأنّ الوجود السرمدي علّة فاعلة للوجودات الدهرية فيكون محيطاً بها بالضرورة، و لأنّ الوجود الثابت السرمدي علّة جاعلة للثابتات الدهرية

و للمتغيّرات^١ الزمانية و للزمان نفسه و للدهر في نفسه جميعاً^٢؛ فيكون السرمد أوسع و أعلى من الزمان و الدهر و محيطاً بهما، و هو بكلّ شيء محيط^٣، فليتبصّر^٤!

[٤/٨] قال: لكونه سيّلاً غير ثابت

أقول: قد عبّر عنه في الطبيعيات بأنّه غير محصّل بمعنى عدم تحصّله و قراره في آن، لا بمعنى أنّه غير موجود مطلقاً، و بيّن ذلك بأنّ الوجود في آنٍ أخصّ من الوجود مطلقاً، و لا يلزم من نفي الأخصّ نفي الأعمّ. و سنوضحه من ذي قبل اذا حان^٥ حينه، و المتأخرون عن هذا غافلون. /MA6/

[٥/٨] قال: الفلك حامل الزمان ...

أقول: أراد به الجرم الفلك الأقصى لا غيره من الأجسام فلكية كانت أو عنصرية؛ لأنّه حامل الزمان لكونه حامل حامله من الحركة، فلهذا يكون جسماً ابداعياً. ثمّ إنّ هذا التعلّق يجعل الحركة بمنزلة المتبوع لكونها معروضة للزمان، و ذلك بخلاف ما عليه أمر تعلّق غيرها من الحركات؛ لأنّه بمنزلة التابع، لكونها واقعة في الزمان، متقدّرة به. قال الشيخ في طبيعيات الشفاء: فرق بين أن يقال: «انّ الزمان مقدار كلّ حركة»، و بين أن يقال: «أنّيته متعلّقة بكلّ حركة». و كذا فرق بين أن يقال: «انّ ذات الزمان عارضة للحركة»، و بين أن يقال: «انّ ذات الحركة يتعلّق بها الزمان»، على سبيل أنّ الزمان يعرض لها؛ لأنّ الأوّل معناه أنّ شيئاً يعرض لشيء، و معنى الثاني: أنّ شيئاً يستتبع شيئاً، و الاستتباع لا يستلزم العروض، اذ ربّما قدّر المبادئ بالموافاة /PA7/ و الموازة لما هو مبائن له، اذ معني الاستتباع أنّ كلّ جزء من الحركة يفرض يكون وجوده مقارناً لوجود جزء

١ - م: المتغيّرات.

٢ - كذا.

٣ - اقتباس من سورة فصلت، ٥٤: «الآن أنّه بكلّ شيء محيط».

٤ - ش: + حين.

٥ - م: فليتبصّر.

مفروض من الزمان بأن يحدثا معاً، و الكلّ للكلّ، و لذا لا يمكن أن يكون للمختلفات من الحركة زمان واحد، و اذ ذاك كذلك، جاز أن يقدر الشيء بالمبائن عند العارض لأمر آخر. و اندفع ما يدور في أوهام المتوهمين من أن الحركة لو كانت متقدّرة بالزمان لزم تقدّر أمر واحد بمقدارين متخالفين؛ لأنّ الحركة متقدّرة بالمسافة الواقعة هي فيها بالزمان أيضاً، و الثاني أزيد من الأوّل؛ اذ الزمان مقدار حركة هي أسرع من سائر الحركات، و من أن الزمان لو كان مقداراً للحركة، لكلّ حركة زمان هو مقداره، اذ لكلّ حركة مقدار. و وجه الدفع: أنّ الحركة لا توجد بدون أن يقارن وجودها وجود بعض أجزاء الزمان مثلاً؛ لا بدون عروض الزمان لها، و المتخالفان في المقدار جاز أن يقارن بعض منها لبعض الآخر، من غير أن يعرض أحدهما للآخر، فلا يلزم من كون الزمان مقدار الحركة أن يكون كلّ حركة مقداراً يقوم به.

[١١/٨] قال: بالتحقيق *

أقول: اشارة الى ما وقع عنه في قاطيغورياس كتابه الشفاء من جواز اشتراك المتأثّيات في متى واحد، بخلاف المتأثّيات في أين واحد، لاستحالة اشتراكها في أين واحد محمول على نوع مساحمة، حيث انّ المراد من الأوّل اشتراكها في زمان واحد، و من الثاني استحاله اشتراكها في مكان واحد، و في كلتيّ^١ الصورتين يكون المتى و الأين متعدّداً بتعدّد المتمتّى و المتأثّين و ان كان الزمان واحداً لتعدّد النسبة بتعدّد المنتسب، و في الأين تعدّد^٢ المنتسب اليه أيضاً.

[١٥/٨] قال: ليس يعدم في زمان *

أقول: هذا من المواضع الدالّة على أنّ من العدم ما لا يكون في زمان كعدم الزمان

١ - م: كلتا.

٢ - م: يتعدّد.

السابق على وجوده، و الأ لزم وجوده على تقدير /MB6/ عدمه.

ثم إن امتناع هذا النحو من العدم له لا يستدعي وجوبه نظراً إلى ذاته من حيث إن امتناع أحد النقيضين يستدعي وجوب الآخر، ولم يعلموا أن هذا النحو من العدم أخص من العدم الذي هو نقيضه، حيث إن نقيض كل شيء رفعه، وليس هو بممتنع، لجواز عدم الزمان بأن لا يوجد أصلاً، أو بأن يوجد بعد عدمه السابق الدهري و ان استحالة أن يوجد بعد عدمه الزمان.

و لعلّ فيما وقع عن الشيخ هيهنا نوع تنبيه على بطلان ما عليه بعض القدماء من الحكماء /PB7/ في جاهلية الفلسفة الأولى من أن الزمان ليس هو الحركة و مقدارها، و قرّروا أنّهم على أن الزمان ليس عرضاً. و استدللّ عليه بأنّه أزلي قائم بنفسه غير مفتقر إلى محلّ يقومه^١. كيف و هو واجب الوجود؟! و ما يكون واجب الوجود لا يمكن أن يكون عرضاً، فيكون الزمان جوهرًا أزلياً، فاستحال أن يتعلّق وجوده بالحركة إلاّ أنّه يوجد مع الحركة، فيقدّر الحركة و يسمّى الزمان، و تارةً مجرداً عينها و حينئذ يسمّى دهرًا، و تارةً مع الثابتات و يسمّى سرمدًا.

ثم إن الامام الرازي قد ذكر أن كون الزمان جوهرًا^٢ هو مذهب أفلاطن، و قد نصره^٣ بشكّ ظنّه برهاناً و هو أو هن من بيت العنكبوت^٤، و ذلك حيث قال: دليل آخر على أن الزمان لا يجوز أن يكون مقدار الحركة، و ذلك باعتبار أن فرض عدم الزمان يوجب وجوده، لأنّ كلّ ما عدم فأنه يكون عدم بعد وجوده بعديةً بالزمان، فيكون عدم الزمان يوجب فرض وجوده، و كلّ ما كان كذلك فأنه واجب لذاته، فثبت أن الزمان واجب لذاته، فلو كان مقداراً للحركة و عرضاً حالاً فيها لكانت الحركة شرطاً لوجود ما هو واجب لذاته، و ما كان كذلك كان الأولى أن يكون واجباً لذاته، فيلزم أن تكون الحركة واجبةً لذاتها، هذا

١ - نسخه م هنا ممسوحة و يمكن أن تقرأ يقع فيه.

٢ - ب: + و. ٣ - م: بضّره.

٤ - اقتباس من سورة العنكبوت، ٤١: «وإن أو هن البيوت لبيت العنكبوت».

خلف. وقد عرفت بطلان هذا الوجه بما قرّره آنفاً.

ومنهم من اعترف بإمكانه، وقال في بيان جوهريته: أنا تقطع بوجود أمر به التقدّم والتأخّر، ومنه الماضي والمستقبل وان لم يوجد جسم ولا حركة، حتّى لو فرضنا أنّ الفلك كان معدوماً ثمّ وجد ثمّ فنى، كُنّا قاطعين بوجود ذلك وبتقدّم عدم وجود الفلك وتأخّر فنائه وتوسّط وجوده بينهما، فلا يكون الزمان فلکاً ولا حركته^١ ولا شيئاً من عوارضها^٢، بل يكون جوهرأً أزلياً يتبدّل ويتصرّم ويتجدّد ويتغيّر بحسب النسب والاضافات، لا بحسب الحقيقة والذات.

ومنشأ الغلط أمران: أحدهما: ما قدّمنا [هـ]، و ثانيهما: اشتباه حكم الوجوب الذاتي بالوجوب الغيري، والوجوب بشرط الوصف ككون الزوايا الثلاث للمثلث مساويةً للقائمتين، اذ ذاك واجب له بشرط أن يكون مثلثاً، ووجوب الزمان من القسم الثاني لا الأوّل، فلا يكون وجوبه منافياً لامكانه. وفيما ذكر [هـ] تانياً اشتباه الوهم بحكم العقل، اذ الوهم يحكم بتحقيق الزمان من غير حركة و جسم.

قال عمر بن ابراهيم النيسابوري الخيّام في ترجمة ما وقع عن الشيخ في بعض /MA7/ خطبه في تمجيد باريه الدهر وعاء زمانه ونسبة مبدعاته^٣ الى /PA8/ اختلاف أحيانه بهذه العبارة: «ودهر چون ظرف است زمان را، ودهر بر جمله زمان محیط است، و به سبب دهر نسبت ملائکه کنند به زمان و اجزای زمان و زمانیان که ایشان سرمدی اند و متغیّر نشوند».

[١٧/٨] قال: تسمّى السرمد و الدهر

أقول: يعني أنّ نسبة الأبديات الى الأبديات بما هي الأبديات سرمد، وأمّا نسبة

١- م: حركة.

٢- م: عوارضها.

٣- كذا في النسخ، وفيها تشويش واضطراب.

الأبديات إليها بماهي متغيّرة دهر، لما وقع عنه بقوله: «تسمّى السرمد و الدهر» ناظر فيما ذكرنا [ه] من أخذ الأبديات نظراً إلى الأبديات بما هي أبديات بما هي متغيّرة، وهذا اذا أخذ الباري بالقياس الى الفلك. و أمّا اذا أخذ بالنسبة الى العقل فهو سرمد لاغير، لعدم تطرّق التغيّر اليه مطلقاً، لا بالذات و لا بالعرض.

[٢١/٨] قال: لا يقع الأفي الزمان

أقول: لا بمعنى أنّه ينطبق على الزمان، بل بمعنى أنّه يستدعي زماناً بحيث أيّ جزء فرض منه يكون هو موجوداً فيه بتمامه، فالموجود في الزمان قسمان:

أحدهما: ما ينطبق وجوده على الزمان، كالحركة بمعنى القطع حيث انّ أيّ جزء فرض منها يكون بازاء جزء من الزمان، و يعبر عنه وجود زمني.

و ثانيهما: ما يستدعي وجوده الزمان و يمتنع وجوده الآبه، و لكن لا على أن ينطبق عليه، بل على أنّ أيّ حدّ فرض منه يكون هو فيه بتمامه و لا يكون قبله و لا بعده فيه، و ذلك كاللاماسة و اللاوصول و الحركة التوسّطية وأمثالها، و يعبر عنه بوجود نفس زمني.

[٢/٩] قال: نسبة علل الأجسام

أقول: أي أجزاء وجودها التي هي علتها^١ التألفية الى مبادي وجودها التي هي المفارقات المحضة من الجواهر العقلية. فن ذلك يظهر أنّ الزمان كمعلول للدهر.

[٣/٩] قال: ولولا دوام نسبة الزمان

أفيد^٢: «أي نسبة كلّ الزمان بحسب ثبات اتّصاله و امتداده الدهري الى مبدأ

١ - م: عليها.

٢ - م: أقول.

الزمان^١، أي فاعله الحقّ السرمدي، فيظهر من ذلك كون الدهر كمعلول السرمدي، انتهى^٢.
ثم أقول: إنّما اعتبر الدوام في الایجاد حيث انّ نسبته الى المتغيّرات و الزمانيات
 دهر، فخلقه تعالى اياها دفعةً واحدةً دهريةً غيرَ تدريجية.

[٦/٩] قال: و نسبة ما مع الزمان ...

أقول: من البيّن من تضاعيف هذه العبارات الحكيمية أنّ نسبته تعالى الى ماعدها إمّا
 سرمد و إمّا دهر، سواء كانت قبليّة أو معيّة، و ليس للزمان هنالك سبيل حتى يتّصف
 بالقدم^٣ الزماني أو المعية الزمانية، و من ههنا لاح و ظهر بطلان ما قيل من أنّه لاقديم بالذات
 و لا بالزمان سوى الله تعالى!

و أمّا القدم الزماني فيوصف به ذات الله تعالى اتّفاقاً من الحكماء و أهل الملة، و
 صفاته تعالى عند من أثبتها كالأشاعرة، فاتّهم أجمعوا على أنّ لله تعالى صفات موجودة
 قديمة قائمة بذاته تعالى!

هذا^٤، أنت خبير بأنّ دعوي الاتفاق على اتّصافه تعالى بالقدم الزماني عند الحكماء
 /PB8/ و أهل الملة إنّما نشأ من الغباوة و الغواية، لأنّ الحكماء قد صرّحوا بتقدّسه عن الزمان
 /MB7/ فلا سبيل للقدم الزماني الى سرادقات قدسه، و الا لاّ تصف بالحركة و السكون
 فكان جسماً، تعالى الله عمّا يقول الظالمون علواً كبيراً^٥.

ثمّ إنّ صفاته تعالى على تقدير زيادتها على ذاته كما عليه الأشاعرة لا تكون^٦ قديمةً
 زمانيةً كالواجب - تعالى مجده - بل تكون نسبتها اليه تعالى نسبةً ثبات الى ثبات و ان
 لم يشعروا به الأشاعرة الزمانيون.

١ - ب: للزمان.

٢ - م: - انتهى.

٣ - م: بالعدم.

٤ - كذا.

٥ - اقتباس من سورة الاسراء ، ٤٣: «سبحانه و تعالى عمّا يقولون علواً كبيراً».

٦ - م: لا تكونه.

ثمّ اعلم أنّ ما سوى ذات الله تعالى و صفاته لا يوصف بالقديم باجماع المتكلمين؛ لأنّ ما سوى الله تعالى و صفاته مخلوق و كلّ مخلوق حادث. و أمّا الحكماء الذين مالوا الى القدم فقد قالوا بقدم العقول و النفوس السماوية و الأجرام الفلكية بذواتها و صفاتها من الصور و الأشكال و أصل الحركة الباقية - الممتنع فناؤها لا أبعاضها الفرضية الحادثة يوماً فيوماً مثلاً - و كذا الأجسام العنصرية بهيولائها. ثمّ لا يخفى أنّهم لم يقولوا بقدم العقول زماناً بل سرمداً، اذا نسبت الى الثابت الصّرف الحقّ - تعالى مجده - أو نسبت بعضها الى بعض، و دهرأ اذا نسبت الى المتغيّرات. ثمّ إنّ الجرم الفلك الأقصى عندهم ليس قديماً زمانياً، بل نسبة ثبات الى متغيّر فيكون جسماً أبداعياً، فيتّصف بالقدم الدهري. و كذا الأمر في النفس المجرّدة التي تعلّقت به، و أمّا ما عداه من الأجرام الفلكية فيتّصف بالقدم الزماني و الدهري جميعاً باعتبارين.

[١٢/٩] قال: على الوجه المقدّس العالى عن الزمان ... *

أقول: لا خفاء في أنّه بظاهره يعطى أنّه^١ علمه تعالى بالجزئيات مقدّس عن الدهر أيضاً. و من البين أنّ من الجزئيات فاسدات متغيّرات، و نسبتها الى الثابت دهر. و القول بأنّها بالقياس اليه ثابتات لعدم تغيّرها و تعاقبها نظراً اليه، يوجب أن لا يتحقّق الدهر نظراً اليه تعالى، مع أنّه قد تقدّم أنّ نسبة الأبديات الى الزمان دهر. و الذي يمكن أن يقال في حلّ هذا المقال أنّه لما يظهر أنّه ذهب الى العلم الحسولي في الاشارات، كما صرّح به شارحها المحقّق [و] فهمه^٢ غيره أيضاً فيكون علمه تعالى بالجزئيات مطلقاً بهذا النحو من الوجود العلمي يعطي قيام صورها بوجوهها^٣ الكلّية المنحصرة في جزئي، على ما نبتّه عليه بقوله: «على الوجه المقدّس» بذاته تعالى، فتكون

١- كذا.

٢- م: دفعه.

٣- م: بوجهها.

نسبته تعالى إليها نسبة ثبات إلى ثبات فهو سرمد، لا دهر ولا زمان وان كانت نسبته إلى الجزئيات الزمانية بوجوداتها العينية دهرًا.

قال الشيخ في تفسير سورة الفلق: «وَأَوَّلُ الموجودات الصادرة عنه تعالى^١ هو قضاؤه^٢» /PA9/ ٣ وقد تصدّيت هذا المرام بما لا مزيدَ عليه في كتابنا الموسوم بكحل الأبصار وكذا في كتابنا العروة الوثقى في شرح الهيات الشفاء.

و حاصل ما وقع عن الشيخ في كتابه الاشارات من تقدّسه عن الدهر و تعاليه عن الزمان، لَعَلِّي آتِيكُمْ بِشَهَابٍ قَبَسٍ مِنْهَا لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ.^٤
فنقول مغزى كلامه هنالك ان العلم ينقسم [الى] قسمين:

أحدهما: ما هو حادث من وجود الشيء الخارجي^٥، مثل علمنا /MA8/ بوجود البناء بعد حدوثه.

و الثاني: ما هو متقدّم على وجود الشيء مثل علم الباني بالبناء قبل وجود البناء. و علم الباري تعالى هو من قبيل القسم الثاني؛ لأنه متقدّم على وجود المعلومات، فصورة المعلومات حاصلة عنده قبل أن أبدعه وأوجده؛ اذ لما ثبت تقدّمها على المعلومات ولم يكن هو نفس الموجودات الخارجة^٦، ولم يميز أن يكون في موضوع^٧ آخر مفارق للموجودات الخارجة، ولذات الباري - عزّ اسمه - لأنه يحتاج الى سبب لكونه في ذات ذلك الشيء، و ان كان السبب ذات الباري تعالى كان ذلك السبب الذي هو صور تلك الموجودات قبل كونه في ذلك الموضوع موجوداً.

اذ قلنا: انّ مثل ذلك العلم متقدّم على ذات الموجودات الخارجة، و كما احتاجت الموجودات الخارجة الى علم متقدّم عليه، فكذلك احتاج كون معلوميتها في ذات خارجة

١- ب: - تعالى.

٢- م: قضاء.

٣- راجع: الرسائل، تفسير سورة الفلق، ص ٣٢٥.

٤- م: الخارج.

٥- اقتباس من كريمة النمل، ٧ و طه، ١٠.

٦- م: موضع.

٧- كذا و ما بعدها.

عن ذات الباري -عز اسمه- الى علم متقدّم عليه أيضاً، فان كان ذلك العلم المتقدّم عليه في موضوع مفارق أيضاً لذات الباري تعالى كان الكلام باقياً، وهكذا الى غير النهاية، فيكون الكلام فيه كالكلام في الأوّل، و يتسلسل الأمر.

و يلزم التسلسل من وجه آخر و هو أنّ العلم المتقدّم على كون هذه الصورة في موضوع هو وجود تلك الصورة، فيلزم أن يكون علم بعلم أو وجد فوجد، و هذا محال، لأنّه يؤدّي الى أن لا يكون شيء معلوماً البتة.

و أمّا إن تكون صور تلك الأشياء أجزاء للذات، و هذا يؤدّي الى تكثّر في الذات، تعالى الأحد الحقّ عن ذلك، فلم يبق للأقسام قسم إلا أن يكون لوازم الذات، اذ لما ثبت وجود تلك الصورة و تقدّمها، و ثبت أنّها غير الموجودات الخارجية و غير موجود في موضوع آخر، و بطل أن تكون موجودةً مفارقةً للموجودات الخارجية و الموضوع الآخر و لذات الباري -عز اسمه- فتكون في صقع من الربوبية؛ اذ هذا المعنى هو معنى المثل الأفلاطونية المزيّفة في موضعها، و ثبت أنّها ليست عين الذات الأحد الحقّ - تعالى عن ذلك - بل هي غيره؛ فبقي أنّه لازم الذات؛ اذ بطل سائر الأقسام؛ فلم يبق في التقسيمات العقلية شيء إلا و هو /PB9/ محصور هيناً، و بطل سائر الأقسام.

هذا ما عليه الشيخ من أنّ علمه تعالى بالموجودات الخارجية و الصور الادراكية و اللوحية القلمية بصورها الكلية القائمة بذاته تعالى التي في ثبات صرف لا تتغيّر فيه و لا تبدل و لا تعاقب يعتريه، فنسبته اليه تعالى سرمد، لا دهر و لا زمان. و أمّا علمه تعالى بوجودات تلك الأمور الجزئية بأعيانها الخارجية و حضوراتها العينية فهو دهر لاسرمد.

و الذي قويّ عندي أنّ علمه تعالى بتلك الصور القائمة بذاته الصادرة عنه تعالى، إمّا بنفس تلك الصور أو بغيرها. فعلى الأوّل: تقدّم الشيء على نفسه، و على الثاني: مع لزوم التسلسل ننقل الكلام الى علمه تعالى بجميع الصور الغير المتناهية التي /MB8/ لا تشدّ عنها صورة، بأنّه يكون بذاته الحقّة لا محالة، و الأّ لازم ايجاده تعالى لها بلاعلم، فهو نقي الاختيار؛

فتعيّن أن يكون علماً بجميع ما عداه.

وان لم تدرك أنت حقيقة هذا الشيء فلا بأس؛ لأنّ خطر العلم أضيّق من أن يكون له الى مثل ذلك الجناب العالي مطمح نظر، لاسيّاً في دارالغربة، فلا تلمس من نفسك شيئاً عجز عنه الملائكة المقرّبون و الأنبياء المرسلون، جاهد و فكّر في خلواتك و فرّغ زوايا قلبك عمّا سواه، ليحدث لك في أثناء الخلوات و توطين النفس على المجاهدات أنموذج عن علوم الأنبياء و الملائكة، و يتخلّص من ظلمات العلوم المدوّنة في بطون الصحف المستخرجة بالأفكار النظرية، و تنكشف لك هذه من معني قوله - عليه سلام - : «ألا انّ لله في أيّام دهركم نفحات ألا فتعرّضوا لها.»^١

اللهم أنت المرجوع اليه و المعوّل عليه في تيسير هذا الأمر العظيم، و الانزال في هذا المنزل المبارك الكريم، و أتوا الغافلين من عبادك الى محلّ الشوق الى مثل ذلك العالم، و المشتاقين منهم الى مرتبة العشق، أنّك أنت الرحيم الرؤوف الكريم، و صلّى الله على محمّد و آله أجمعين.

[٢٣/٩] قال: توهمه مع الزمان *

أقول: أي تصوّر ما هو خارج عن الزمان.

[٢/١٠] قال: فيكون الدهر محيطاً بالزمان.

أفيد: «و قال في الكلمة الالهية الزمان عنه في الأفق الأقصى، و ناحية الجوهر الأدنى عنه اشتغال الحركة على متقدّم و متأخّر، و وجود الجسم في تبدّل و تغير، و الدهر وعاء زمانه، و يفيض عنه وجود جواهر روحانية لا مكانية و الآ زمانية»، انتهى.

* أقول: و قوله «عنه»، أي ناشئ عن البارئ الحقّ - تعالى مجده - على الابداع على

١ - راجع: حلية الأولياء، ج ١ / ٢٢١ و الجامع الصغير، ج ١ / ٩٣.

ما يرشدك اليه ما وقع عنه سابقاً بقوله: «و لا يفعل إلا ابداعاً فيرتفع عن محلّ الزمان» الى آخره، أي من دون واسطة حركة و حركة على أن يكون ذلك من شرائط فعله و صنعه، بل أنّما يكون محلّه و قابله.

و أراد بقوله في «الأفق الأقصى»، الفلك الأعظم، أي نشأ الزمان من جوده تعالى فيه الى مركز الجوهر الأدنى و هو الأرض، و وصفها بالادنى لقربها اليها/PA10؛ فقد استوعب الزمان جميع الاجسام، عاليها و سافلها من المحيط الى المركز. و لما كان بالحركة، قال: «عند اشتغال الحركة على متقدّم و متأخّر» نظراً الى الأفق الأقصى و ما يضاويه من الأجرام العلى.

و من هنالك قال الشيخ في رسالة الحدود: «الزمان [يضاهي المصنوع، هو] مقدار الحركة من جهة التقدّم^١ و التأخّر^٢. و وجود الجسم في تبدّل و تغيير نظراً الى الأجسام السفلى، حيث أراد به تغيير كون و تبدّل فساد الناشئين من حركات الأجرام العالية، و لما ذكر أنّ الزمان وعاء هذه الأجسام بأسرها، حكم بأنّ الدهر و عاؤه. ثمّ لما ذكر الدهر أشار الى السرمد حيث قال: و يفيض عنه وجود جواهر روحانية لا مكانية و لا زمانية، بل يكون على ثبات صرف، و قد علمت أنّ نسبة ثبات الى ثبات هو السرمد.

و نعم ما أشار الرئيس هيينا الى أوعية الوجود على نمط أوفي، قلماً تنالها أبصار بصائر الفضلاء/MA9؛ و تتناول أثمارها أيدي أولى الأيد [ى] من الأذكياء فضلاً عن أشباه الرجال و أصحاب^٣ القيل و القال، الذين قنعوا من رحيق الزلال بالسراب و بالقشر من اللباب، و ان هم إلا ختالة^٤ القوم و عشيرتهم الذين باعوا آخرتهم بثمان بخر من دنياهم، ﴿نَسُوا اللَّهَ فَنَسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ﴾^٥، فلذا تريحهم أنّهم يتبيللون^٦ بما يتبيللون، و يتقولون بما

١ - في المصدر: المتقدّم و المتأخّر.

٢ - الرسائل، رسالة الحدود، ص ١٠٥، رقم ٣٠.

٣ - م: أصحاب.

٤ - كذا في النسخ. ختال: خداع.

٥ - الحشر، ١٩.

٦ - يتبيللون: يختلطون.

يتفولون، ممّا يشتهون كيف يشتهون، فدَرَهُمْ في حُوضِهِمْ يَلْعَبُونَ^١.

◦ [٩/١] قال: أو ضرب من التعلّق *

أقول: بأن يكون جزء من حامل حامله كالهيولى والصورة، أو يكون متعلّقاً بجماله كالنفس المجردة الانسانية وقواها^٢ وآلات ادراكاتها الجزئية التخيلية وغيرها، كما أنّ المراد بفاعله ما يشتمل جاعله و شرائط تأثيره، ثمّ انّ قوله: «ضرب من التعلّق» يشمل تقدّر الحركة بالزمان و ان لم يكن الزمان كما مثله فيما بعد «كنسبة خشية^٣».

◦ [١٧/١] قال: و ليس للوجود ... *

أقول: ذلك لأنّه لما كان معني مصدرياً، لا كميّة اتصالية و لا انفصالية و لا حقيقة نوعية، فلا يكون له ابتداء و لا انتهاء، و لا أجزاء وهيّة مقدارية و لا أجزاء عددية، و لا أجزاء ذهنية كالفصول و الأجناس. و لعلّ خاتم المحصّلين عنى بما وقع عنه في التجريد من قوله: «و الوجود لا ترد عليه القسمة.»^٤ هذه القسمة لا ما ظنّه الشارحون حيث حملوه على ما لا اتّجاه له الى دار السلام، و وجّهوا توجيهات ركيكة.

منهم من قال: انّ الوجود لا موجود و لا معدوم، لأنّه لا ترد عليه هذه القسمة العقلية الدائرة بين النفي و الاثبات، فيكون خروجه عن الأقسام لكونه خارجاً عن القسم المنقسم اليها، لا لامتناع كونه موجوداً أو معدوماً.

و منهم من قال: انّ تقسيم الوجود الى الوجود و العدم من باب تقسيم الشيء الى نفسه و الى ما هو نقيضه، و هو لا يقبل تقسيماً كذلك.

١ - اقتباس من الانعام، ٩١ و في المصحف الشريف: ثمّ ذرهم.

٢ - م: قوامها.

٣ - م: خشيته.

٤ - تجريد الاعتقاد، ص ١٠٨.

و منهم لجلالة قدره بين الأجلاء قال /PB10/: «انّ الوجود معدوم، و لا يلزم منه الاّ اتّصاف الشيء بنقيضه اشتقاقاً و هو جائز، اذ كلّ صفة قائمة بشيء فرد من أفراد نقيض معروضه كالسواد القائم بالجسم، فأنه فرد اللاجسم.

و قيل عليه: انّ هذا ليس من باب اتّصاف الشيء بالنقيض، بل من باب اتّصاف الشيء بما يتّصف بالنقيض، و الاّ لكان الجسم الأسود القائم به الحلاوة غير أسود، لا تتّصافه بعدم السواد، و خفي عليه أنّ اللاأسود محمول على الحلاوة حمل هو هو، فيكون من أفراد، و يكون ثبوته للجسم ثبوت اللاأسود، و هو ليس نقيضاً لحمل الأسود عليه بالمواطاة، اذ نقيض كلّ شيء رفعه لا اثبات رفعه اشتقاقاً، سيّما اذا كان ذلك بواسطة.

ثمّ بما قرّرناه و أوضحنا [ه] و هو كنورٍ على علم، لا حاجة الى إكثار الايراد و الأجواب و المناقشات و المنافسات^١ و التكلّفات الباردة السمجة^٢. «خذ العلم من أفواه الرجال»؛ لأنّه تحقيق كافٍ وافٍ، ثمّ اطرح ما قيل أو يقال خلف قاف.

و طوبى للشيخ الرباني و العارف بالعلم الايماني اليماني العياني المشهور بالمغربي، حيث قال، و ما أحسن في هذا المقال في منظومته.

خذو العلم من افواه الرجال بقلب لا بعقل ذى عقال
و أقبل نحوهم روحاً و سرّاً و لا تقبل بنفس ذى جدال^٣

[٢٠/١٠] قال: فهو في جهة حركته.

أقول: حاصله: أنّ نسبة الشيء الى الزمان بالحصول فيه لا يكون الاّ للمتغيّر حقيقةً كالحركة، أو تقديراً كالسكون /MB9/؛ فإنّ معني كونه في الساعة أنّه بحيث لو حصل بدله حركة لكانت في ساعة، و أمّا الغير المتغيّر فنسبته الى الزمان بالحصول معه؛ و لا خفاء في

١- المنافسات: المفاخرات، المغالات.

٢- السمجة: القبيحة.

٣- م: - و طوبى ... جدال.

الفرق بين حصول الحركة مع الزمان و حصول السماء معه و حصول السماء مع الأرض. و من هنالك قال الشيخ في عيون الحكمة: «و أمّا السكون، فالزمان لا يتعلّق به و لا يقدره الآ بالعرض؛ اذ لو كان متحرّكاً ما هو ساكن، لكان يطابق هذا الجزء من الزمان»^١.

[٢١/١٠] قال: الآن الدفعي ...

أقول: ذلك لأنّ الآن هو طرف الزمان، و هو موهوم، فيه الماضي و المستقبل من الزمان. و قد يقال: «آن» لزمان^٢ صغير المقدار عند الوهم، متّصل بالآن الحقيقي في حقيقته، على ما أشار اليه بقوله: «و الآن الذي» الى آخره. و أمّا الآن السيّال فهو كلام المتأخّرين.

[٧/١١] قال: و كم ذراعاً يمتدّ. *

أفيد: في نسخ المطارحات التي وقعت «الى ذراع» و الصواب «ذراعاً» بالنصب على التمييز.

[٨/١١] قال: و هو تمسكه.

أفيد: و قال في التلويحات: «و كما أنّ الشيء في العدد، أمّا مبدؤه كالواحد، أو أقسامه كالزوج و الفرد، أو معدوده، ففي^٣ الزمان ما يؤخذ كالمبدأ و هو الآن، و أجزاءه من الشهور و الأيام، و ما يعدّه الزمان و يقدره كالحركات. و الجسم من حيث هو جسم ليس في الزمان، بل لأنّه في الحركة و هي في الزمان، و الأشياء الغير المتقدّرة^٤ PA11/ المتغيّرة أصلاً - كالعقليات - و التي تتغيّر و تثبت من جهة كالأجسام، فهي مع الزمان لا فيه؛ و نسبة ما مع الزمان اليه في الثبات هو الدهر، و نسبة بعضه الى بعض اصطلح عليه بالسرمد، و الذاهل

١ - قارن: الرسائل، عيون الحكمة، ص ٤٢٤.

٢ - م: زمان.

٣ - م: المتقدّرة.

٤ - م، ش: في.

عن الحركة ذاهل عن الزمان»، انتهى كلامه.

أقول: قوله «وما يعدّه»، أى يجعله الزمان معدوداً و ذلك حيث أنّ الزمان وان كان متصلاً، لكنّه معروض للكّم المنفصل و هو العدد، كما يقال: مائة سنة، ألف سنةٍ أربعون ساعةً، فهذا الاعتبار يعدّ الزمان الحركة، أي تجعلها ذات عددٍ و يقدرها بكميّته الاتصالية. و بالجملة: أنّ الحركة معدودة بالزمان بكميّته الانفصالية، مقدّرة بكميّته الاتصالية - على ما قال - كالحركات، فيكون في الزمان بهذا الضرب من التعلّق.

[١١/١٥] قال: وأنّ الكلمات ... *

أقول: بمعنى العقول الفعّالة، و اطلاق الكلمة على كلّ منها لبساطته و تحقّقه بقول «كن»، و هو الأمر التكويني من دون مادّة، و لذلك يقال: إنّها من عالم الأمر. ثمّ أنّه أطلق الكلمات المنفعلة عن الذوات القابلة سواء كانت بواسطة حركات عقلية أو انتقالية؛ ثمّ أنّه قد أطلق - تعالى - قدسه - الكلمة على جوهر المسيح - عليه السلام - حيث قال: ﴿كَلِمَتِهِ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ﴾^١، كذلك الأمر في كريمة^٢: ﴿يَضَعُدُ أَلَكَلِمُ الطَّيِّبِ﴾^٣ أي الجواهر المقدّسة و النفوس المطهّرة الانسانية الصائرة الى جناب مجده تعالى، كما تشعر به كريمة: ﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ أَرْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ﴾^٤، و هو المعاد الروحاني، لعودها الى تجرّدها الذاتي و وطنها الأصلي.

و بالجملة: أنّ النفس الانسانية قابلة بواسطة حركات عقلية و انتقالات نفسية، و مشتاقة بجوهرها الاتّصال بالكلمات الفاعلة و المبادي المفارقة و الجواهر القادسة، و العكوف على /MA10/ بساطة قريها و ملازمة حضرتها، و الابتهال بمشاهدتها، و

١ - م، ب: كلمة.

٢ - النساء، ١٧١.

٣ - م: + و.

٤ - فاطر، ١٠.

٥ - الفجر، ٢٧.

الاستيناس بالقرب منها. وذلك الشوق الثابت في جبلتها، المحاصل في غريزتها، تحمله^١ في المطالب و البحث على أن يكون دائم التضرع الى تلك الكلمات التامة الفاعلة في أن يفيض عليها شيئاً من تلك الجلايا المقدسة، ان كانت نفسه عقلاً بالملكة؛ أم عند الاستعانة بالقوى الباطنة، و تمزيج صورها و معانيها و تحريكها أنواعاً من الحركات بحسبها، فتستعد لقبول الفيض. و كل ذلك عبارات صارت منها في تلك المبادي، فتصير النفس في هذه الدرجة متعبدة، و تلك الكلمات المفارقة الفاعلة العبودية، و الآله هو المعبود.

قال الشيخ: «ان لتلك المبادي أسامي بحسب كل وقت، فالاسم الأول - بحسب تكوّن المزاج - الرب؛ و الثاني - بحسب فيض النفس - هو الملك؛ و الثالث - بحسب شوق النفس - هو الآله»، انتهى.

و أمّا/PB11/ أنا فلا يعجبني اطلاق هذا الاسم عليه و ان كان مجرد الاسم بل المبادي الفاعلة و الكلمات التامة مفيضة على الكلمات القابلة ما تستعده باذن بارها، و هي شرائط تأثيره تعالى فيها، و هو الواحد بالكلمة على ما قاله تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾^٢. فلذا قال الشيخ: ان الانسان لا يوجد عالماً مستعداً لبدن، و ذلك أن الاستعداد يحصل بتربية لطيفة و تمزيج لطيف تقصر العقول عنه، و هو المراد بقوله تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾، فان الدرجات هي التربية بتسوية المزاج، فأول نعم الله تعالى على الانسان أنه رباه بواسطة أن سوى مزاجه، ثم بعد التربية بالقهر و الغلبة، و ذلك بأن أفاض عليها نفساً ناطقة، و جعل أعضاء البدن بما فيها من القوى الحسية و الخيالية و الوهمية و الفكر و الذكر و البصر و السمع و الشم و الذوق و اللمس و الشهوة و الغضب و الجماع و القوى المحركة للعضلات و القوى النباتية من الغذائية و شعبها من الماسكة و المجاذبة و الهاضمة و الدافعة و النامية و المولدة.

و بالجملة جميع قواه النباتية و الحيوانية مع اختلاف أحوالها و تباين متعلقاتها، و

تشعب مأخذها، صارت مقهورةً تحت النفس الناطقة الروحانية الشريفة الكاملة، فلما سوّى المزاج أولاً، جعله مقهوراً للنفس ثانياً، وهو تحت ذلك ملك مطلق؛ اذ يملك تدبير البدن الى النفس، فإن المالك لا يملك.

[١٧/١١] قال: ليس لما من مركزها ... *

أقول: لاختفاء في أن ما ذكره هذا الكامل مخالف لما عليه أبرقلس حيث قال: «النفس و الافلاك تتحرّك على استدارة.» و التوفيق بين هذين المقالين يمكن بعد تمهيد مقدّمة.

فنقول: اطلاق الدائرة على العقل و النفس من سبيلين:

أحدهما: أن الدائرة الحسّية كما أنّها غير متناهية وضعا لعدم انتهائها الى نقطة أو نهاية، أو تكون لها حركات أو اخر بوجه من الوجوه، فما فرض أنه أوّلها و هو بعينه آخرها؛ و ما فرض آخرها هو بعينه أوّلها.

و بالجملة: أن *MB10* محيط الدائرة فأنه و ان كان متناهيًا مقداراً على معني أنه مقدار محدود فقدّره بمراتب متناهية العدد لا تكون في الوضع، اذ ليس له طرف يشار اليه، فكذلك أمر العقل و النفس.

و ثانيها: أن الدائرة لما كانت محيطيّة بما فيها، فكذلك العقل و النفس محيطان بالصور العقلية و العوارف القدسية.

و أمّا كون العقل غير متحرّك، فلأنّ جميع صفاته الكمالية الملكوّية حاصلة له بالفعل، فليس هنالك انتقالات فكرية. و من ههنا تسمع أنه ليس له معني ما بالقوّة، حيث انّ المنفي عنه معني على التوصيف و الثابت على الاضافة، و ذلك بخلاف ما عليه أمر النفس؛ لأنّ كمالها حاصلة لها على التدرّج، و الانتقال بالحركات *PA12* الفكرية، فقد أطلق عليها أنّها متحرّكة.

وأيضاً أنّها في الفطرة الأولى على مرتبة العقل المنفعل الهولاني، تستكمل في الفطرة الثانية مراتبها الثلاث: العقل بالملكة، و العقل بالفعل، و العقل المستفاد - بالاستفادة و الاشراف من العالم الأعلى- و [في] المرتبة القصيا صارت عالماً قدسياً عقلياً مضاهياً للعالم الجملي الوجودي.

ثم لا يخفى أنّ الدائرة -على ما قد بين في موضعه- أنّها أوسع الأشكال و النفس كذلك، أمّا الأول فظاهر، و أمّا الثاني فلما أشرنا إليه آنفاً. و من هنالك قال معلّم المشائين في أثولوجيا: «النفس ليست في البدن، بل البدن في النفس؛ لأنّها أوسع منه، و من أراد أن ينظر الى صورة نفسه المجردة فليجعل من الحكمة مرآة».

و أمّا كون العقل دائرة فظاهر بما قرّرناه. و أمّا أنّه متحرّك^١ فلاّنه و ان كانت صفاته بالفعل دون التدريج و الانتقال، لكنّه واسطة في شرح الصور العقلية على النفوس و الكائنات الزمانية بما هيوليبتها^٢ استعدادات، فقد أطلق أبرقلس عليه أنّه متحرّك؛ ثمّ أنّه لما كان متشوّق^٣ الأفلاك و سبب حركاتها الاستدارية، فقد أطلق على العقل أنّه متحرّك بالاستدارة. ثمّ أنّ في تنكير «استدارة» اشارة الى أن ليس المراد منها ما يتبادر اليه الأذهان، و الاّ لكان التعريف أنسب من التنكير، كما لا يخفى على الناقد الخبير.

[٢/١٢] قال: هيهنا أيضاً بغير زمان *

أقول: فيلزم أن يكون على ثبات مع أنّها تحت الدهر مع ثباتها الصرف في ذلك العالم مع الثابتات الصرفة فيكون تحت السرمد، حيث أنّها مع ثباتها ما خلعت عن ربقتها قيد تعلّقها ببدنها الهولاني في دار غربتها و أرض كربتها، فلها تعلّق بالزمان، و هو أفق التقضي^٤ و التجدد. و قس عليه أمر العلوم الأعلى حيث انّ من معلومها أمر زمني!

٢- ب: لهوياتها.

٤- ب: التفصي.

١- ب: يتحرّك.

٣- م: متشوّقاً.

و نعم ما حكى الشيخ السهروردي بعد مصيرها الى العالم الأعلى و سؤاله عن الحيتان المجتمعة في عين الحياة المتنعمة المتلذذة بظلّ الشاهق العظيم ما هؤلاء الحيتان؟ فقيل له: أشباهك، أنتم بنو أب واحدٍ، وقع لهم شبيه واقعتك، فهم اخوانك! فلما سمعتُ و ذلك^١ فعانقتهم^٢، وفرحتُ و فرحوا بي، فصعدتُ الجبلَ، و رأيتُ أبانا شيخاً كبيراً تكاد السموات والأرض تنشقّ من تجلّي نوره، فبقيتُ باهتاً/MA11/متحيراً منه، و مشيتُ اليه، فسلمتُ علىّ و سجدتُ له، و كدتُ أنمحق في نوره الساطع؛ فبكيّتُ زماناً و شكوتُ عنده من حبس قيروان^٣.

فقال لي: نعمًا تخلّصت! إلا أنك لا بدّ راجع الى السجن^٤ و انّ القيد بعد ما خلعتّه^٥ تاماً؟

فلما سمعتُ^٦ [كلامه] طار عقلي و تأوّهتُ صارخاً صرّخ المشرف على الهلاك، و تضرّعتُ اليه.

فقال: أمّا العود فضروري الآن، ولكنني^٧/PB12/أبشرك بشيئين:

الأوّل^٨: أنك اذا رجعت الى الحبس، يمكنك^٩ المجيء الينا و الصعود الى جانبنا^{١٠} متى شئت.

و الثاني: أنك تتخلّص في الأخير الى جانبنا، تاركاً لبلاد الغربه بأسرها مطلقاً. وفرحت بما قال.

ثمّ قال لي: اعلم أنّ هذا جبل طور سينا [و] فوق هذا الجبل طور سينين، مسكن

١- مصدر: - و ذلك. و هو أصح.

٣- م: جليس قشردان.

٥- م: خلقت.

٧- م، ب: لكن.

٩- م، ب: امكنك.

٢- م: فعانقتم. في المصدر: عانقتهم.

٤- في المصدر: الحبس الغربي.

٦- م: لسمعت.

٨- م: امكنك.

١٠- في المصدر: الى جنتناهيئا.

والذي وجدك، وما أنا بالاضافة اليه الاً مثلك بالاضافة الي^١، ولنا أجداد آخرون^٢ الى^٣ أن ينتهي [النسب] الى الملك الذي هو الجدّ الأعظم الذي لا أب له ولا جدّ له^٤، وكلنا عبيده، وبه نستضيء ومنه نقتبس، وله البهاء الأعظم والجلال الأرفع [والنور الأقهر] وهو فوق الفوق و فوق النور و نور النور، وهو المتجلّى لكل^٥ شيءٍ و ﴿كلّ شيءٍ هالكٌ إلاّ وجهه﴾^٦.

فأنا في هذه اللذة^٧؛ اذا^٨ تغيّر على الحال^٩ و سقطت من الهواء الى^{١٠} الهاوية بين قوم ليسوا بمؤمنين، محبوساً في ديار الغرب و بقي [معي من] اللذة ما لا أطيق^{١١} أن أشرحه، [فانتحيت] ابتهلث، و تحسّرتُ على المفارقة، فكانت تلك الراحة أحلاماً زائلةً على سرعة؛ نجانا الله من أسر^{١٢} الطبيعة و قيد الهيولي ﴿وَقُلْ الْحَمْدُ لِلَّهِ سَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ فَتَعْرِفُونَهَا وَ مَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾^{١٣}.^{١٤}

ثم لا يخفى أنّ هذا بازاء قصّة وقعت و اتّفقت^{١٥} للشيخ الرئيس في رسالته الطيرية^{١٦} حيث قال: «فأقول برزت طائفة تقتنص فنصبوا الحبال [ورتبوا الشرك و هبّوا الأطمعة] و تواروا^{١٧} في الحشيش و أنا في سربة طير^{١٨} اذا^{١٩} لحظونا فصفرونا^{٢٠}

١- م: أتى.

٢- ب: أخر.

٣- في المصدر: حتّى ينتهى.

٤- ب: - له.

٥- م: بكلّ.

٦- القصص، ٨٨.

٧- في المصدر: القصة.

٨- كذا في النسخ.

٩- في المصدر: الحال على.

١٠- في المصدر: في.

١١- م: اظن.

١٢- م: اسوة.

١٣- النمل، ٩٣.

١٤- قارن: مجموعه مصنفات شيخ اشراق، رسالة: «قصة الغربة الغربية»، ج ٢، صص ٢٩٣-٢٩٧.

١٥- م: - و اتّفقت.

١٦- قارن: الرسائل، لابن سينا، رسالة الطير، صص ٤٠١-٤٠٢.

١٧- م، ب: فظفروا.

١٨- م: طيرا.

١٩- م: اذا.

٢٠- م: الحظونا فظفروا.

مستدعين^١، فأحسسنا بخصب [وأصحاب] مايتخالج^٢ في صدورنا ريبة و لا زعزعتنا^٣ عن قصدنا تهمة، فابتدرنا اليهم مقبلين، و سقطنا في خلال الحبائل [أجمعين] فاذاً الحلق تنضمّ على أعناقنا و الشرك تنشبّت بأجنحتنا، و الحبائل تتعلّق بأرجلنا، ففرعنا^٤ الى الحركة، فما زادتنا^٥ إلاّ تعسيراً، فاستسلمنا للهلاك، و شغل كلّ واحد منا ما خصّه من الكرب عن الاهتمام لآخيه».

ثمّ قال: «بعد مضيّ زمان نسينا^٦ صورة أمرنا^٧، فاستأنسنا بالشرك، و اطمأننا^٨ الى الأقفاص، فاطلعت ذات يوم من خلال الشبك، فلحظت رفقةً من الطير أخرجت رؤوسها عن الحلق، و أجنحتها عن الشرك، و برزت عن أقفاصها تطير و في أرجلها بقايا الحبائل». ثمّ قال: «عالمجوني فنحيت الحباله^٩ من رقبتي و الشرك عن^{١٠} أجنحتي و فتح باب القفص، و قيل [لى] اغتتم^{١١} النجاة. فطالبتهم بتخليص رجلي عن الحلقة، فقالوا: لو قدرنا عليها لابتدرنا أولاً، و خلّصنا أرجلنا».

ثمّ قال: «فنهضت من القفص أظير»، ثمّ قال: «حتّى وصلنا الى حجرة الملك، فلمّا MB11/رفع لنا الحجاب و لحظ الملك في جماله مقلتنا^{١٢} علقته به أفدتنا و دهشتنا دهشاً عاقنا عن الشكوى^{١٣}، فوقف على ما غشنا، فردّ علينا [الثبات بتلطّفه حتّى اجترأنا على مكالمته و عبّرنا بين يديه عن قصّتنا] فقال: لن نقدر على حلّ الحبائل عن أرجلكم، انتهى. و هو صريح في المدعى/PA13/»

١ - فى المصدر: مستدعين.

٣ - م، ب: لازعرتنا.

٥ - ب: زادنا.

٧ - م: أمورنا.

٩ - فى المصدر: عن.

١١ - م، ب: استغنم.

١٣ - م، ب: السكون.

٢ - فى المصدر: تخالج.

٤ - م: ففرعنا.

٦ - فى المصدر: انسينا.

٨ - م: اطمأننا.

١٠ - فى المصدر: من.

١٢ - م، ب: فقلنا.

[١٠/١١] قال: في الميمر

أفيد: «الميمر» بفتح الميمين من حاشيتي المثناة من تحت المنقلبة عن الهمزة، أو بضمّ الميم الثانية، «مفعل»، [و] أمّا من المؤامرة بمعنى المشاورة، أو من الأمار والأماراة - بالفتح - بمعنى الوقت والعلامة والموعّد. أو من الأمرة - بالتحريك - بمعنى النماء والزيادة والبركة. أو بمعنى العلم الصغير من أعلام المفاوز من حجارة ونحوها. أو من الأمر - بفتح الهمزة و اسكان الميم - واحد الأمور. يقال: أمر فلان مستقيم وأمر القوم مستقيمة. أو من الأمر - بكسر الهمزة - بمعنى القلب والعقل والنفس. أو من الأمرة بمعنى الامارة - كلتاها بالكسر - أي الولاية والرياسة. أو من الايتار. والأوّل أكثر شيوعاً عند الأدبيين.

قال علامة زحّشر في أساس البلاغة: «اتمرت^١ ما أمرتني به، أي: امتثلت. و فلان مؤتمر؛ أي مستبّد. يقال فلان لا ياتمر رُشداً^٢؛ أي لا يأتي برشد من ذات نفسه. - [...] - و تقول أمرته فأتمر؛ أي امتثل. وأبي أن ياتمر؛ أي استبّد ولم يمتثل. و تأمر القوم وأتتمروا^٣ مثل تشاوروا واشتوروا، و مُرني^٤ بمعنى أشرْ عليّ - [...] - و تقول: فلان بعيد من المتمر^٥، قريب من المتمر و [هو] المشورة. مِفْعَل من المؤامرة و المتمر النميمة^٦»، انتهى^٧ قوله. قلت: و ياء الميمر^٨ أيضاً منقلبة عن الهمزة.

[١٠/١٢] قال: لأنها علّة للزمان *

أفيد: يعني أنّها صارت الى عالم الدهر و اتّصلت هناك بعلّة الزمان من الجوهر العقلية.^٩

١ - في النسخ: ايتمرت.

٢ - في النسخ: رشد.

٣ - المصدر: أتمر.

٤ - في النسخ: أمرني.

٥ - في النسخ: الميمر ... الميبر.

٦ - في النسخ: الضميمة.

٧ - أساس البلاغة، ص ٢١.

٨ - ب: المتمر.

٩ - قد وردت هذه التعليقة في «ب» قبل [١٠/١١] قال: في الميمر.

[٧/١٣] قال: وجرى حياة تلك الأشياء.

أقول: الأشياء إما أن يكون ابداعات، وإما أن يكون اختراعات. فالأولى تتبع من عين الابداع المحتوي عليه عين واحدة، وهو الله تعالى. والثانية^١ تتبع من عين الاختراع المحتوي عليه ذلك العين الواحدة.

وبالجملة: أن عيني الابداع والاختراع تتبعان من عين واحدة حقة. قوله: «لا كأتمها خزانة^٢ واحدة»، أى كثيرة الجريان، بل الأشياء الصادرة عنه تعالى بالابداع والاختراع يحتوي:

أولها: على ينبوع أنواع مختلفة ينبع من كل منها أنهار الأشعة والاشراقات و التدابير والفيوضات، وهواقليم عالم الأمر وكورة عالم الملكوت الذي هو عالم حقيقة الحمد وعالم الأنوار العقلية.

وثانيها: عالم المواد وعالم الصور وكورتا أصول عالم الملك والشهادة الذي هو عالم سلطان الطبيعة وعالم الجواهر الجسمانية، ففي كل^٣ من هذين العالمين ينبوع أنواع مختلفة، منها ينبوع هويّات متكترة.

ومن هنالك ظهر ما ذكره بقوله: «لا كأتمها خزانة واحدة أو ريج واحدة فقط، بل كلّها كيفية واحدة، فيها كلّ كيفية توجد».

فقد لاح أن عين الابداع المحتوي عليه عين واحدة قيومية يندرج فيه نظام الوجود الذي هو في /MA12/ حدّ الابداع، لعدم توقّفه الآ على /PB13/ جاعله التامّ من دون شرط مطلقاً، وهو الكتاب المبين لا يغادر صغيرة من الموجودات الآ أحصيا^٤، فقال: كلّها كيفية واحدة، فيها كلّ كيفية؛ أي كلّها شأن واحد فيها كلّ شأن.

١- ب: الثالثة.

٢- م: جزارة.

٣- م: في.

٤- اقتباس من كريمة الكهف، ٤٩. ب: أحصها.

ثم انّ نظام الوجودات الذي في حدّ الابداع كتاب فصلت آياته^١ يكون بعضه^٢ ابداعيات، وبعضها^٣ اختراعات، وبعضها^٤ كائنات تحتوي على الأخير نون عين واحدة. والحاصل كما أنّه ينطوي عين الحياة على عيني الابداع والاختراع، فكذلك نونه يحتوي على نوني التكوين والتدوين، ينبع من أولهما الكائنات، ومن الثاني أحكام معالم الدين وقوانين سنن الشرع المبين وعلوم حقائق الكون وعوارف عوالم الكيان.

وقد عبّر عنه تعالى بعينين ونونين، لاحتوائه على عيني الابداع والاختراع ونوني التكوين والتدوين، مع بساطة ذاته الأحديّة القيومية الربوبية^٥.

ولعلّ لاح سرّ^٦ اضافة الباري الحقّ القيوم الى كلّ العوالم، سيّما عالم الأمر بخصوصه بالفاعلية والغائية والمبدئية والمعادية، ومتعلّق هذه الاضافة، أعني مجموع عالم الأمر وجميع مراتب الأمريات وهويّات الابداعيات، الشواهد والعوالي من العقول والنفوس بأسرها في وجودها وتاميتها وبدوها وعودها ذاتها وفعالها، بما هي ملحوظة الاستناد في تلك الجهات والاعتبارات الى بارئها الحقّ سبحانه.

فيلاحظ أنّ أفاعيل العقول الفعالة والكلمات التامة وتأثيرات النفوس المدبّرة بأمر فعّاليتها و صنع تدبيره^٧. وقس عليه الأمر الإيجادي التكويني المتعلّق بعالم الطبيعة من حيث اضافة الباري سبحانه الى الطبيعة. وأمّا متعلّق هذا الأمر المنبعث عنه، أعني مكوّنات^٨ عالم الخلق وكائنات اقليم الصنع ومركّبات سلسلة العود بزمرها وأضاميمها قاطبةً. وفي ذلك آية بيّنة لذوي العقول الصريحة، أنّ تأثيرات الطبائع وأفاعيلها أمّا هي باذن الله سبحانه.

فقد لاح سرّ ما في قالب أربع مصاريع من الشعر، قد صدرت من رهط من علماء

١ - اقتباس من كريمة فصلت، ٣ و ٤٤.

٢ - كذا، والصحيح: بعضها.

٣ - ب: بقضها.

٤ - ب: بقضها.

٥ - م، ب: + على ما قال واحد.

٦ - ش: - سرّ.

٧ - م: تدبّره.

٨ - م: تكونات.

الأسرار.

عينان عينان لم يكتبها قلم و في كلّ عين من العينين عينان
 نونان نونان لم يكتبها قلم و في كلّ نون من النونين نونان^١
 على أن يكون المراد من «قلم» العقل الفعّال^٢؛ لأنّه ليس في مُنته^٣ ابداع الذات
 واختراع المخترعات و تكوين الكائنات و تدوين معالم أحكام الشرعيات، بل الكلّ من

١ - و للشارح المحقق شرح مستقل في هذا المقام، و نحن ننقله في هذا المجال.

بسم الله الرحمن الرحيم

بعد حمد الله و الصلوة على محمد و آله خير البرية، يقول: أحقر الغني «أحمد بن زين العابدين العلوي» أنّ بعض
 اخوان الصفا و خلّان الوفا التمس منّي شرح مصاريع من علماء الأسرار و عرفاء الكبار ينزلونها في استجلاب الخيرات و
 استزال البركات منزلة عظيمة، قد صدرت عن ينبوع الحكمة، فحل الفحول، سهام العقول، و هو أستاذي و من اليه في
 جميع العلوم استنادي حيث صدّر بها كتاب الجدوات و المواقيت، و هي:

عينان عينان لم يكتبها قلم و في كلّ عين من العينين عينان
 نونان نونان لم يكتبها قلم و في كلّ نون من النونين نونان

فاسعفت مأموله و انجت مسؤوله. فأقول و بالله التوفيق و بيده أزمة التحقيق: «عينان» حرفان عين الابداع و عين
 الاختراع «عينان» ينبوعان، «لم يكتبها قلم» أى قلم من العقول الفعّالة و الجواهر القدسيّة القادسة، لأنّه مع قدسيّته و
 فعليته و ملكوته في ساهرة الامكان الذاتي، و يكنفه الليس و البطلان في جوهر ذاته و سنخ حقيقته فلا يكون في منته و
 قدرته اعطاء الوجود الابداعي و افاضته، و لا الوجود الاختراعي و افادته؛ بل إنّ ذلك أمر قد استأثر به القيوم الواجب
 بالذات؛ لأنّه عين الحقيقة و ينبوع الوجود.

«في كلّ عين من العينين عينان» اما في عين الابداع عينان - مما عالم العقل و عالم النفس - و هما عينان تحتويان
 على ينابيع أنوار مختلفة، تنبع من كلّ منها الأشعة و الاشراقات و جداول التدابير و الرشحات، و أما في عين الاختراع
 فعينان اخريان هما؛ عالم المواد و عالم الصور، و هما اقليما بسائط عالم الشهود و الملك اللذان ينبوعان تنبع من كلّ
 منهما ينابيع أنواع مختلفة؛ منها ينبوع ذوات كثيرة و هويات عديدة؛ و هو اقليم الطبيعة.

«نونان» حرفان، و هما: نون التكوين، هما نونان حرفان سباحان في عين الافاضة و بحر الابداع «لم يكتبها»
 كتبه بصنع و ايجاد «قلم» عقل مفارق و في بعض النسخ: «لم يكتبها» أى لم ينهما رقم الابداع و الصنع من المفارق
 العرف فضلاً عن غيره، بل من صنع الواجب الحق تعالى و صنع مجده، و ان ذلك الآ من الشروط.

«في كلّ نون من النونين نونان» أى نون التكوين و نون التدوين «نونان». [أمّا] في نون التكوين فنونان؛ أحدهما:
 الامكان الذاتي، و ثانيهما: الامكان الاستعدادي. و أمّا في نون التدوين، فنونان؛ أحدهما: احكام معالم الدين، و
 الآخر: علوم حقائق الامكان، و معارف علوم حقائق الكون، و معارف الكيان و السلام.

عين واحد قِيومي ربوبي.

أقول: [١٣/١٣] وأما السالك في أرض الحياة ... *

أقول: و هو اقليم عوالم العقول المقدسة، و ليس يمكن أن يكون هنالك مادّة و لا مخالطة /PA14/ قوّة و استعداد، و لا رهين زمان و حركة عقلية و انتقالية، و هو جملة تشتمل على عدّة من الموجودات قائمة بلاموادّ، خالية عن القوّة و الاستعداد، عقول ظاهرة و صور باهرة، ليس في طباعها أن تتغيّر أو تتكثّر /MB12/ أو تتخيّر، كلّها عشاق للأوّل و للاقتداء به و الاظهار لأمره، واقف من قربه، و يلتدّ بالقرب العقلي منه سرمد الدهر على نسبة واحدة. و من ههنا ظهر شرح ما قاله أرسطاطاليس.

أقول: [١٨/١٣] على درجاتها *

أقول: الأوّل عالم العقول الصرفة بمراتبها كما لوّحنا اليها سابقاً، ثمّ العالم النفسي و هو يشتمل على جملة كثيرة من ذوات معقولة ليست مفارقة الموادّ كلّ المفارقة، بل هي ملابستها نوعاً من الملابس، و موادّها موادّ ثابتة سماوية؛ فلذلك هي أفضل الصور المادّية، و هي مدبّرات الأجرام الفلكية و بوساطتها للعنصرية، و لها في طباعها نوع من التغيّر و نوع من التكتّز لاعلى الاطلاق، و كلّها عشاق للعالم العقلي، لكلّ عدّة مرتبطة، في جملة منها ارتباط بواحد من العقول المترتّبة، فهو عاقل على المثال الكليّ المرتسم في ذات مبدئه المفارق، مستفاداً من ذات الأوّل الحقّ. ثمّ عالم الطبيعة، و يشتمل على قوى سارية في الأجسام ملابسة للمادّة على التمام، تفعل فيها الحركات و السكنات الذاتية، و ترقى عليها الكلمات الجوهرية على سبيل التسخير، فهذه القوي كلّها فعّالة.

و بعده العالم الجسماني، و هو ينقسم الى أثيري و عنصري، و خاصية الأثيري:

استدارة الشكل والحركة واستغراق الصورة عن المضادة، وخاصة العنصري: التهيؤ^١ للأشكال^٢ المتخلفة والأحوال المتغيرة، وانقسام المادة بين الصورتين المتضادتين، أيتهما كانت بالفعل كانت الأخرى بالقوة، وليس وجود أحدهما لها وجوداً سرمدياً ولا دهرياً، بل وجوداً زمانياً، ومبادئه الفعالة فيه من القوي السماوية بتوسط الحركات، ويسبق^٣ كماله الأخير أبداً ما بالقوة، و^٤ لله ما في السماوات والأرض.^٥

[١٩/١٤] قال: أي لا توجد معاً... *

أقول: أي مع عدم اجتماع أجزاء كل فرد من أفرادها و آحاده في الوجود. وبالجملته: ذلك على أن لا تجتمع أجزاءه في الوجود كالحركة، سواء كانت مع الزمان - كحركة الجرم الفلك الأقصى على ما عبّر عنها بقوله: «لا يمكن أن توجد الآ مع زمان» - أو كانت^٦ في الزمان كحركة غيره. والقسم الثاني: ما يكون آحاده وأفراده مع زمان، وتكون /PB14/ أجزاء كل فرد منه قارّ الوجود، أي مجتمعة الأجزاء في الوجود في مكان، كما [أنّ] الجسم مع أعراضه القارّة من الكميات المتصلة القائمة به؛ أو مع مكان كاشتراك أجسام في المعية بمكانٍ ما في زمان واحد، والقرينة على تخصيص قرار آحاده بسبب اجتماع أجزاء كل فرد منها في الوجود في هذا القسم؛ وتخصيص عدم قرار الوجود في الآحاد في القسم الأوّل من جهة اجتماع أجزاء كل فرد منها في الوجود، ما سيذكر من القسم الثالث، وهو عدم اجتماع أفراد طبيعة واحدة في الوجود، مع اجتماع أجزاء كل منها وقرارها في الوجود، كزيد المتقدم على عمرٍ و زماناً،

١ - كذا، م: التهيؤ.

٢ - م: الاشكال.

٣ - يمكن أن يقرأ في م: لسبق.

٤ - م: - و.

٥ - اقتباس من كريمة النساء، ١٣١ وغيره.

٦ - كذا، وفي القبس المطبوعة: «مع زمان أو في زمان، فان العلة».

كما^١ أشار إليه بقوله: «أو كلاهما». كما للأشخاص المتغيرة، فالمعتبر في القسم الأول هو الزمان فقط، و في الثاني [هو] المكان فقط، و في الثالث، كلاهما جميعاً. فلماذا لا تجتمع الأفراد في الوجود مع قرار أجزاء كل فرد منها في الوجود.

فالأولى/MA13/ في التقسيم أن يقال، الوجود:

[الأول]: أمّا زمني بمعنى انطباق وجوده على الزمان كالحركة، فهو غير قارّ الوجود.

و الثاني: قارّ الوجود في الآن، كزيد مثلاً و ان استمرّ وجوده في الزمان بعده.

و الثالث: ما لا تجتمع أفرادها في الوجود - و ان اجتمع أجزاء كل فرد منها في الوجود -

كأشخاص طبيعة واحدة، بعضها في الزمان الماضي المنقطع، و بعضها في المستقبل الآتي، فالمعتبر فيها الزمان و المكان جميعاً.

[٣/١٥] قال: نسبة بأن يكون ... *

أقول: الحاصل: أن الحقّ أنّ مقولة الوضع نسبتان:

احديهما: نسبة الأجزاء بعضها الى بعض.

و ثانيهما: نسبتها بوقوعها في الجهات، كالفوق و التحت و اليمين و الشمال.

و ظاهر ما في أصل الكتاب هو نسبة بعضها الى بعض آخر منها بوقوعه في الجهات؛ و

لم يظهر منه كونه نسبتين، بل نسبة واحدة بينها، لوقوعها^٢ في الجهات؛ و الحقّ ما قدّمناه.

و أمّا كون الوضع هيئةً تعرض للجسم بسبب اعتبار نسبتين، أو نسبتها بوقوعها في

الجهات، أو كون نسبة الأجزاء بعد نسبة بعضها الى بعض الى الأمور الخارجة^٣، فلا جدوى له

أصلاً.

ثمّ إنّ ظاهر الشيخ ما ذكره خاتم المحصلين هيئنا و ان قصر في التجريد حيث قال:

١- ب: على ما.

٢- ب: بوقوعها.

٣- كذا و ما بعدها.

«هيئة [عارضة] تعرض للجسم باعتبار نسبتين»^١، بل هو نفس نسبتين، أو نسبة الأجزاء بعضها الى بعض بوقوعه في الجهات على ما حققه في شرح الرسالة.

ثم على تقدير أن يكون الوضع هو الهيئة العارضة أو النسبة، كالقيام الذي هو هيئة قارّة عارضة للشيء بعد الانتصاب /PA15/ لا القيام الذي هو هيئة غير قارّة عارضة للشيء حال النهوض، و كالاتكاس الذي هو هيئة للجسم بسبب نسبة بعض أجزائه الى بعض و الى الأمور الخارجة، اذا كان مقتضى الشخص خلافه.

ثم الأوضاع قد تكون غير متخالفة بالنوع، كالأوضاع العارضة للمتمكّن حين انقلاب سطوحه و^٢ للمستدير حين حركته بالاستدارة؛ وقد تكون متخالفة بالنوع، كالوضع الحاصل للشخص حين القيام و الانتكاس؛ فان نسبة بعض أجزائه الى بعض و ان كان باقياً على حاله، إلا أنّ نسبة أجزائها الى أجزاء العالم وجهاته قد تتغير و تتبدّل تبدلاً خلاف ما تقتضيه طبيعته و ماهيته.

ثم اعلم أنّ الجسم اذا كان محيطاً على الاطلاق كان له ذلك بالنظر الى الأمور الداخلة^٣، و ان كان محاطاً على الاطلاق كان له ذلك بالنظر الى الأمور الخارجة فقط، و ان لم يكن كذلك كان له ذلك بالنظر اليهما معاً. و أيضاً هو قد يكون بالفعل، و قد يكون بالقوّة، و قد يكون بالطبع، كالقيام للانسان، و قد يكون بخلافه كاتكاسه، و قد يكون فيه تضاداً، اذ القيام و الانتكاس وصفان وجوديان بينهما غاية الخلاف، لهما محلّ ليس لهما أنّ يجلا فيه معاً و شدة و ضعفاً، اذ الشيء قد يكون أشدّ انتصاباً أو انحناءً.

[٥/١٥] قال: و الطبائع المعقولة ...

أقول: يعنى الماهيات الكلية بحسب سنخ حقائقها المرسلّة بماهي هي. و يقال

١- تجريد الاعتقاد، ١٨٦.

٢- م- و.

٣- كذا.

للهويات الشخصية /MB13/ التي هي أفرادها الأشياء الطبيعية.
و بالجملة لفظ الطبيعة يطلق في الاصطلاحات الصناعية على عدّة معانٍ مختلفة،
فلذلك قيّد الطبائع هيئنا بالمعقولة.

الأوّل: ما قلنا [ه].

الثاني: العناية الأولى السابقة و الرحمة الواسعة السابقة على الاطلاق، و عنها التعبير
في اصطلاح الحكماء المتأهّين بـ«الطبيعة الفعّالة الكلّية المطلقة»، و هي المبدأ المفيض و
الممسك المحافظ و المقيم المدبّر لنظام الكلّ بجملته. و قد يعبر عنها بـ«الارادة الحقّة» و
الاختيار الحقيقي هي العناية.
[تفريع في معني العناية]:

و العناية هي كون الأوّل تعالى عالماً لذاته من ذاته بما عليه الوجود في نظام الخير، و
علّة لذاته للخير و الكمال على حسب استحقاق طباع الامكان، و راضياً به على النحو
المذكور. فيعلم نظام الخير على الوجه الأكمل الأبلغ في الامكان، فيفيض عنه ما يعلمه
نظاماً و خيراً على الوجه الأبلغ الذي يعمله فيضاناً على أنّ تأدية الى أقصى النظام بحسب
الامكان، فهذا معني العناية عندهم.

و لقد /PB15/ تكرر في الشفاء اطلاق الطبيعة الكلّية المسكّة لنظام العالم على
العناية، و لعلّ هذا من باب المشاكلة و الازدواج، كما في قوله تعالى حكايةً عن المسيح في
النشأة الآخرة: ﴿تَعَلَّمُ مَا فِي نَفْسِي وَ لَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾^١.

و منه اطلاق الطبيعة الخامسة على الطبائع الفلكي في كتابيه الاشارات و الشفاء،
واطلاق الحاسّة السادسة على القوّة العاقلة في أثولوجيا.

الثالث: الطبائع الكلّية المقيّدة، و هي العقول النورية القدسية المفارقة التي هي
مدبّرات عوالم الجسمانيات و أرباب أنواعها، و أنّا طبائع الأجسام و صورها النوعية

- المنطبعة^١ في مبدأيته آثار النوع - طلسمات و أظلال لها، فكلّ منه في عنايته و تدبيره بالقياس الى عالم من العوالم بجملته و نوع من الأنواع بكلّيته^٢، مثابته مثابة النفس المجرّدة في عنايتها، و تدبيرها بالقياس الى هوية شخصية بخصوصه و بدن جزئي بعينه.

الرابع: الطبائع المجرّدة الجزئية التي هي النفوس المدبّرة، و أنّما تدبيرها بالقياس الى أبدان جزئية على سبيل الغلبة و التسلطن.

الخامس: الطبائع الجسمانية و الصور النوعية الجوهرية المنطبعة^٣ - بحسب اعتبارين متخلفين، حيث أنّها بما هي مبدأ الحركة و السكون بالذات - فطبيعة، و بما هي مبدأ نوعية النوع صورة نوعية، بل بما هي مبدأ أثر^٤ ما^٤ قوّة.

[١٥/٦] قال: كما للأشخاص ... *

أقول: ذلك مثل أفراد طبيعة واحدة، كهويّات مندرجة تحت طبيعة الانسان التي لا اجتماع لأفرادها في الوجود، و أنّ كلّ منها قارّ الوجود في المكان مع استمرار وجوده في الزمان، فهذا القسم يغيّر القسم الأول.

و أمّا ما أورد عليه الفاضل الرازي - من أنّ الزمان ان كان أمراً قارّ الوجود امتنع انطباقه على المتغيّر و ان كان غير قارّ امتنع انطباقه على الثابت - فهو مردود، ضرورة أنّ انطباق مدّة البقاء على ألف دورة أنّما هو من انطباق المتغيّر على المتغيّر؛ فعنى أنّ وجود نوح - عليه السلام - مقارن لألف دورة، بمعنى أنّ أيّ جزءٍ فرض من هذه الأدوار يكون وجوده /MA14/ مقارناً له، بما له من الحركات الفكرية و انتقالات من حالة الى حالة؛ و من ههنا يقال أنّه عاش ألف سنة. و المتكلّمون يقولون القيامة موجودة في أزمنة مقدّرة لانهاية لها.

١- م: المنطبعة.

٢- م: الكلية.

٣- م: المنطبعة.

٤- ش: - ما.

و بالجمله: أنّ نسبة الشيء الى الزمان بالحصول فيه لا يكون الا للمتغير حقيقةً - كالحركة - أو تقديراً - كالسكون - فإنّ معني كونه في الساعة أنّه بحيث لو حصل بدله حركة لكانت في ساعة، و أمّا الغير المتغير فنسبته الى الزمان بالحصول معه.

فقد انصرح أنّ الثابت الصرف الذي لا انتقال فيه بوجه لا يكون متحرّكاً و لا ساكناً، فلا يكون في زمان مطلقاً، و لا في آن، كالتبائع المرسله و الأنوار /PA16/ المقدّسة من العقول القادسة الطاهرة عن المادّة و علائقها.

[٨/١٥] قال: من حيث طبيعة الانسانية ...

أقول: ذلك حيث أنّها مجردة بوجودها الامتيازي، فلا تكون زمانيةً ليجري فيها متى، و لا مكانيةً ليجري فيها أين.

و الحاصل: أنّ الطبيعة الكلية لها وجودان:

أحدهما: خلطي اتّحادي.

و ثانيها: انخيازي امتيازي.

فعلى الأوّل تتحد في الأعيان مع أفرادها، فتكون محفوفةً بالمحسوسية و المشخّصية، و كذا تكون متميّنة^١ متأيّنة بالعرض. و على الثاني لا تجري فيها تلك الأمور مطلقاً.

و من هنا لك اندفع ما حقّقه الشهير بالتحقيق في حاشيته على المحاكمات في نفي وجود الكلي الطبيعي في الخارج بأنّ الشيء ما لم يتشخّص لم يوجد، فلو وجد لكان شخصاً لا ماهية كلية. و لم يعلم أنّ مرادهم من «أنّ الشيء ما لم يتشخّص لم يوجد» أعمّ من أن يكون شخصاً أو محفوفاً به، فلا يلزم من ثبوت الثاني له بوجوده الخلطي الاتّحادي ثبوت الأوّل. و قد حقّقناه مزيد التحقيق في كتابنا كحل الأبصار على الاشارات.

ثمّ اعلم أنّ الوجود^٢ الامتيازي للطبيعة لا يوجد الا في الأذهان لا في الأعيان، على

١ - كذا في النسخ، و هي مشتقة من «متى».

٢ - ب: الوجو.

ما نسبته الشيخ الى أفلاطن الالهي في برهان الشفاء، و جعلها من أحد احتمالات المُثل الأفلاطونية التي ذهب اليها أفلاطن، ثم زيّفها هنالك على نمط أوفي.

[٤/١٦] قال: فكما العدم ... *

أقول: يعني العدم بمعنى سلب الوجود عنها، فإن صدقه عليها لا يستلزم ثبوته لها، حتى ينافي كون الماهية بما هي هي ليست الآهي، حيث انّ المراد منه عدم ثبوت العوارض لها في مرتبتها، وهذا ليس من تلك؛ وذلك بخلاف ما اذا أخذ على سبيل العدول أو الموجب السالب المحمول، فإنه يصير من العوارض الثابتة، فينافي كون الماهية بما هي هي ليست الآهي، بخلاف ما عليه صدق أمر^١ العدم بمعنى السالبة البسيطة عليها، فإنه غير ثابت لها و ان كان صادقاً عليهما؛ وبينهما بون بعيد.

ثمّ اعلم أنّ صدقه عليها بشرط تقديمه على الحيثية لا تقديمها عليه، و الّا لزم أن يكون سلب النقيضين مقتضى نفس ذات الشيء، فيخلو عنها على ما تبّه عليه الشيخ بأنّه ليس لذلك السلب حقيقة، و صدق عليها على فرض تقديم الحيثية على ما ذكره في منطق الشفاء بقوله: «انّ قولنا من حيث هو كذا و من /MB14/ جهة كذا في مثل قولنا هذا، لم يجز أن يقدم و يحمل جزءاً من الموضوع، بل يجب أن يؤخّر و يجعل جزءاً من المحمول، و الّا لزم منه محال، فإنّ الحيوان من حيث هو حيوان ان كان ناطقاً أو غير ناطق، لزم أن يكون كلّ حيوان امّا ناطقاً أو غير ناطق»، انتهى. و هو صريح في صدق العدم على الماهية في مرتبة ذاتها من دون أن يكون ثابتاً لها.

ثمّ انّ الأستاذ /PB16/ المصنّف - قدّس سرّه - قد نبّه على بطلان ما عليه الفاضل الدواني من عدم صدقه عليها، و كذا ما يقابله من الوجود، فحكم بجواز ارتفاع النقيضين عنها في تلك المرتبة، و ان جعل من مراتب نفس الأمر. و السيّد السند قد جعلها من

١ - ب: أمر صدق.

التعمّلات^١ الاختراعية. وكلا هذين المسلكين خارج عن النهج الصواب. ثمّ إنّ المحقّق الدواني قد نقل عن الشيخ في بحث الماهية كلاماً، حمّله على غير مغزاه.

و الحقّ ما قلناه، تقريره على وجهه: هو أنّ تقديم الحيثيّة على السلب يعطي كونه مقتضى ذات الموضوع مثلاً أنّ لو صدق أنّ الانسانية من حيث أنّها انسانية ليست بواحد ولا كثير، يلزم عدم اتّصافها بشيء منها، فيلزم خلوّها عن النقيضين في الواقع، لأنّ ما بالذات لا يختلف ولا يتخلف، وذلك بخلاف ما عليه أمره إذا أخرت الحيثية، فأنّه يرجع الى كون الوحدة والكثرة الناشئتين^٢ من حيث الذات مسلوبتين عنها، وذلك لا ينافي اتّصافها بشيء منها.

وبعارة أخرى أنّ شيئاً من طرفي النقيضين ليس لها من ذاتها، وهو معنى حقّ لا يلزم من صدقه خلّو الماهية عنها؛ لجواز أن لا تخلو عنها لأمرٍ ما هو غيرها، بخلاف ما اذا قدّمت الحيثية على السلب، اذ مفاده حينئذٍ أن ليس لها شيء منها، وهو معنى يوجب صدقه خلّو الماهية في نفس الأمر عن النقيضين وهو باطل قطعاً.

والسرّ فيه أنّ تأخّر الحيثية عن السلب يوجب أن تكون الحيثية من تتمّة المحمول، و كان السلب وارداً على المقيد لها، الذي بينه وبين ما هو مقيد بها أيضاً من سلبيه تناقض، و تقديمها عليه يوجب أن تكون الحيثية من تتمّة الموضوع، و يكون السلب وارداً على النقيضين الممتنع ارتفاعهما، بخلاف الأوّل، اذ ارتفاعهما ليس ارتفاع النقيضين.

و من هنالك قال: فان قيل انّ الانسانية التي في زيد من حيث هي انسانية هل هي غير التي في عمرو؟ فيلزم أن نقول^٣: لا، وليس يلزم من تسليمنا هذا أن نقول: فاذن هي و تلك واحدة بالعدد؛ لأنّ هذا كان سلباً مطلقاً؛ و عنيينا بهذا السلب أنّ تلك الانسانية من حيث انسانية انسانية فقط، و كونها غير التي في عمرو شيء من خارج.

١- كذا.

٢- ب: الناشئين.

٣- ب: نقول.

ثم إنَّ غاية توجيه ما عليه الفاضل الدواني أنَّ عدم الوجود في المرتبة إذا كان عدماً للوجود في المرتبة على أن يكون نفيًا للمقيّد - أي سلب الوجود في المرتبة - فهو يغيّر النفي المقيّد في المرتبة. و بعبارة أخرى أنه إذا قيل نفي المقيّد على سبيل الاضافة يغيّر قولنا النفي المقيّد على التوصيف؛ لأنَّ الاضافة هنالك لامية [و] هيئنا بيانية؛ والأوّل /MA15/ نقبض الوجود في تلك المرتبة دون الأخير. و من البين أنَّ النقيضين لا يكونان في تلك المرتبة؛ و أنت خبير بأنّه قد ظنَّ المعتبر^١ في صدقه هنالك أن تكون المرتبة قيداً له، و لا يلزم ذلك ضرورةً أنّه يجوز أن يكون ظرفاً لا قيداً؛ فأحسن تدبّره!

فقد ظهر أنَّ التمسك بعدم كون /PA17/ نفي الوجود في تلك المرتبة من وجهين: أحدهما: كونه من العوارض لها و لا عارضَ هنا لك، و الآل لكان ذاتاً أو ذاتياً لها، و قد علمت أنّه ليس من العوارض الثابتة، و صدق نفي الوجود عن الماهية في مرتبتها لا يستدعي الآل كونه ذاتاً أو ذاتياً على تقدير جعل الحيثية قيداً للماهية، و ليس كذلك حيث تبه عليه الشيخ بتأخيرها عن المحمول.

و ثانيهما: كون عدم نفي الوجود عنها في تلك المرتبة على أن تكون المرتبة قيداً للمنفي - و هو الوجود - لا للنفي و هو عدمه، فالوجود في تلك المرتبة منتفٍ عن الماهية، فانتفاء الوجود انتفاء له على الاطلاق لا في تلك المرتبة؛ و قد علمت أنَّ في المرتبة ظرفاً للوجود لا قيداً له، فاذا نفي يكون النفي في تلك المرتبة بدلاً عن الوجود و هو نقبضه.

فاندفع ما يتوهم من أنّه عدم مقيّد، و عدم المقيّد لا يكون نقبضاً، ذهولاً عنه أنّه عدم مظروف للمرتبة لا مقيّد بها، فيكون رفعاً للوجود فيها، فيكون صادقاً على الماهية بماهي هي في تلك المرتبة، فلا تكون المرتبة خالية عن النقيضين.

فاذا عرفت هذا فنقول: إنَّ هذه المرتبة العقلية، و كذا العقل و الخارج أوعية نفس الأمر، فيكون أوسع منها كالدهر، و تلك المرتبة و العقل و الخارج بمنزلة الموجودات في

الزمان أو في الآن أو جميع الأزمنة أو متن الواقع المتقدّس عنها جميعاً، وهذا نظير الخارج، و المرتبة و العقل بمنزلة الآن و الزمان، فكما أنّ المعدوم في الدهر ما يرتفع وجوده عن الآن و أفق الزمان - كلاً و بعضاً - و عن متن الواقع، فكذلك المعدوم في نفس الأمر ما يرتفع وجوده عن مرتبة الماهية و العقول و الأذهان و متن الأعيان جميعاً، كالممتنع، كشريك الباري و اجتماع النقيضين و ارتفاعهما.

[١/١٧] قال: عن لوازمهما ... *

أقول: أمّا لوازم الزمان فهو الاعتلاق بالمادّة و الوضع و الحيزّ و المكان و المتى و الجدة و الاضافة و المحيط و المركز و الجوهر و العرض.

قال الرئيس في الالهيات^٢، «لا جوهر يقبل الأضداد فيتغيّر، و لا عرض يسبق^٣ وجود الجوهر، لا يوصف بكيف فيشابه^٤، و لا بكمّ فيقدّر و يجزّي، و لا بمضاف فيوازي و يجاذي، و لا بأين فيحاط به و يحوى، و لا بمتى فيقبل من هذه الى هذه، و لا وضع فتختلف عليه الهيئات و تكتنف الحدود و النهايات، و لا بمجدة فيشمّله، و لا بانفعال فيتغيّر وجوده»، انتهى كلامه.

و قس عليه أمره تعالى؛ اذ^٥ محيط الدهر نظراً الى ذاته و صفاته الحقيقية، سبحانه عن أن يحويه دهر و^٦ زمان. أو تعتريه جهة أو مكان أو متى و نسبة /MB15/ و جدة و اضافة و فوق و تحت و محيط و مركز أين^٧ الأيون، و حيزّ الأحيار، و جهّر الجواهر، و عرض الأعراس، /PB17/ تعزّز عن الماهية و الآئية و اللّمّية، و تعاضم عن تصاريف الكيفوفية و الكميّة و الأينية و المعاني و الصفات و العوارض و الحيثيات.

١- الان وفق.

٢- م: الالهية.

٣- م: لسبق.

٤- كذا.

٥- في النسخ: اذا.

٦- م: -و.

٧- م: - أين.

وأما أحكام الزمان فهي الحضور والغيبية والصبح والمساء والظلام والضياء والابلاء^١، سبحانه من متعال عن أن يشغله شأن عن شأن، ويحويه مكان، وتغيّره آونة و أوان، ويصفه لسان، وأن يبليه دهر وزمان، وأن يعتريه صباح ومساء وظلام و ضياء، لا يعزب عنه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء^٢.

وأما عوارض^٣ فهو تصرّم وانقطاع وتجدّد وتعاقب، سبحانه من قدّوس تدرّج و تعاقب وتغيّر وانقياد وتكثير مفهوم ومفهوم وحيثية وحيثية^٤ واعتبار واعتبار؛ فيتقدّس عن الدهور والعصور^٥ والآجال، أوّل كلّ أوّل بأوّل^٦ الأزلية وآخر كلّ آخر بأخريته^٧ الللايزالية، صلت في لم يزلتته^٨، ولا يزلتته الآزال والآباد، وجلّت أبديتته و أزلتته عن مجانسة الآجال والآباد، علا فقرب وقرب فعلا، ودنا فبعد، و بعد فدنا.

[٢/١٧] قال: من فرائض ...

أقول: أراد بها صفاتها الكمالية من العلم والقدرة والحياة، و من نوافلها صفاتها بحسب الاضافة الى الجنبية السافلة بالتأثير فيها^٩ و الاشرار عليها باذن الله سبحانه من تلقاء الفعلية المستفادة من فعّاليتها و الشعاع المقتبس من نوره.

و من هنالك ظهر سرّ ما حكم به الأستاذ من وجودها في الدهر لا في السرمد، نظراً الى الاضافة الى الجنبية السافلة لتغيّرها، فتكون نسبتها اليها نسبة ثبات الى تغيّر؛ نعم^{١٠} ان في هذه الجنبية، النفس القدسية الناطقة البشرية، و هي عند استتمام مرتبة العقل المستفاد و

١ - كذا، و في العبارة اضطراب.

٢ - اقتباس من كريمة سبأ، ٣: «لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض».

٣ - كذا. ٤ - أي: انقياد تكثير حيثية وانقياد حيثية.

٥ - ب: الاصول. ٦ - م: تأولتته.

٧ - م: تأخريته جلت. ٨ - ب: لم يزلية.

٩ - م: فيها. ١٠ - م، ب: الى تغيّرها أن في.

استكمال نصاب التأله و التقدّس و مهاجرة اقليم الحسّ و مرافضة^١ عالم الهيبولى التي هي بالحقيقة القرية الظالم أهلها^٢، تنسلخ عن عوارض النفسية و يستحقّ اسم العقل الناصع، و تنخرط في سلك الملكوت الأعلى، و تكون مثابتها في آخر السلسلة العودية مثابة العقل في أوّل السلسلة البدوية^٣.

فاذن كما كان للعقل^٤ أولى^٥ المراتب في سلسلة البدء و تعود، فيصير في سلسلة العود أخيرة^٦ المراتب؛ فتتكرّر الملكوت الأعلى في دائرة الوجود في نظام الجملي أولاً و آخراً.

[١١/١٧] قال^٦: **العدم بحسب الحدوث ... ***

أقول: أراد بالعدم هيئنا الليس المطلق، و هو سلب وجود الماهية في المرتبة عنها، حيث أثبت أنّ العدم بمعنى رفع الوجود عن الماهية بحسب المرتبة صادق عليها في تلك المرتبة، و هو غير معني الامكان و ان كان أيضاً معنى سلبياً؛ لأنّ مرجعه الى سلب ضرورتى الوجود و العدم، فيحسبه يصدق ذلك عليها في تلك المرتبة.

ثمّ إنّ الحدوث الذاتي عبارة عن مسبوقية الأيس بالليس المطلق الذي هو سلب الوجود عنها في تلك المرتبة، /PA18/ على ما تبّه عليه في الحاشية حيث قال: «بمعنى الليس المطلق بالذات الماهية في حدّ نفسها من جهة /MA16/ طباع الامكان بالذات الذي بحسبه الحدوث الذاتي»، الى آخره.

و ظاهر هذه العبارة: أنّ الليس المطلق بحسبه جهة الحدوث الذاتي، أي كون الوجود مسبوقاً به بالذات لا بحسب الامكان الذاتي، و أنّ الليس المطلق - و هو رفع الوجود و نفيه - صادق على الماهية في تلك المرتبة من جهة طباع الامكان الذاتي، على ما عملت من صدق

١ - م: مرافقة.

٢ - اقتباس من كريمة النساء، ٧٥: «ربّنا أخرجنا من هذا القرية الظالم أهلها».

٣ - ش: البدوية.

٤ - ش: كما كمال العقل.

٥ - م: أقول. و هو تصحيف.

٦ - كذا في النسخ و الظاهر: أوّل.

الليس المطلق الذي هو رفع الوجود على الماهية في تلك المرتبة على ما قاله الشيخ و المصنف، قدّس سرّه.

ثمّ إنّ الفاضل الدواني لما لم يثبتته في تلك المرتبة، جعل الحدوثَ الذاتي، الوجودَ المسبوقَ بالامكان الذاتي، الذي حقيقته^١ سلب ضرورتَي الوجود و العدم، لا السلب المطلق، لعدم صدقه عليها في تلك المرتبة.

ثمّ نقول: أنّه لو صحّ ما ذكره من عدم صدق الليس المطلق على الماهية في تلك المرتبة، لصحّ أن لا يصدق عليها الامكان الذاتي فيها^٢؛ لأنّ نسبة ذلك السلب الى ضرورتَي الطرفين عن الماهية في تلك المرتبة نسبة الليس و العدم الى الوجود في تلك المرتبة نظراً الى الماهية؛ و الجواب الجواب، فكلا العدمين صادق عليها في تلك المرتبة على ما قرّرنا [ه]، و الحدوث الذاتي بحسب الليس المطلق الذي من جهة الامكان الذاتي، فهنا لك عدمان مترتبان، الليس على الامكان؛ و أمّا الحدوث فيترتب على الليس، أي كون الوجود مسبوqاً بالعدم و هو سلب الوجود الصادق على الماهية في المرتبة التي^٣ للممكن من جهة الامكان الذاتي.

[٢١/١٧] قال: ففي هذين النوعين من الحدوث ...

أقول^٤: محرّ٥ القول الفصل في هذا المقام: أنّ الذاهبين الى أزلية العا لم يفرّقون بين المبدع - أي متعلّق الابداع و الاختراع - و بين الكائن - أي متعلّق الصنع و التكوين - بأنّ الكائن هو ما له الكون بعد اللاكون في متن الواقع، فالعدم المقابل للوجود و قد سلّط عليه، و مكّن منه تمكيناً يسبق الوجود، فيصدق عدم تحقّق الوجود في حاقّ الواقع، ثمّ يطء الوجود

١ - ب: حقيقة.

٢ - م: - فيها.

٣ - م، ب: الذي.

٤ - ب: افيد.

٥ - محرّ: موضع القطع.

فيبطل صدق عدمه المقابل ايّاه في متن الواقع على خلاف الأمر في المبدع؛ اذ عدم المقابل لوجوده في الواقع لم يسَلط عليه ولم يتمكّن منه ولم يسبقه في متن الواقع أصلاً؛ بل كان هو في الدهر من تلقاء ابداع الجاعل ايّاه أولاً وأبداً.

و هذا الفرقان لا يتصحّح^١ من حيث العدم بمعنى اللبس المطلق لذات الماهية في حدّ نفسها من جهة طباع الامكان بالذات الذي بحسبه الحدوث الذاتي، فانه ليس مقابلاً للوجود، و الواقع من تلقاء افاضة العلة الجاعلة ايّاه بالفعل في متن الأعيان، بل /PB18/ انه مجامعه.

و أيضاً ذلك يعمّ الممكنات بأسرها من الكائنات و المبدعات جميعاً من غير اختصاص بالكائن فقط. و لا يتصحّح أيضاً من حيث العدم المكمّم الزماني الذي بحسبه يكون الحدوث الزماني المختصّ بالكيانيات الزمانية؛ لأنّ العدم الزماني ان اعتبر بالاضافة الى الزمان السابق قبل زمان الوجود لم يكن مقابلاً للوجود الحادث في الزمان البعد /MB16/؛ اذ من الوحدات المعتمدة في التناقض وحدة الزمان، فعدم الوجود في الزمان القبل ليس يبطل بالوجود الحاصل في الزمان البعد بتّة، و ان اعتبر بالاضافة الى زمان الوجود الحادث لم يكن واقعاً في الآزال و الآباد، و لم يصدق كون الوجود الحادث في الزمان البعد مسبقاً بالعدم في ذلك الزمان؛ لأنّ زمان الوجود لا يصحّح^٢ وقوع العدم فيه أصلاً بالضرورة الفطرية، و الاّ اجتمع النقيضان، فأثني صدق العدم الزماني المقابل للوجود في الواقع، حتّى يرتفع و يبطل بطرء حدوث الوجود في الزمان البعد؟

فاذن انما يستتب^٣ تصحيح هذا الفرق بين الكائن و المبدع من حيث العدم الصريح لا يزمان و لا يمكن الذي هو المقابل للوجود في متن الواقع، و بحسبه يكون الوجود حادثاً في الدهر، فالعدم الصريح المقابل للوجود في متن الواقع قد سلط على الكائن، و مكّن تمكيناً

١ - كذا؛ ولم تستعمل هذه الصيغة في اللغة أصلاً.

٢ - ب: لا يصحّ.

٣ - يستتب: يستبين، يتبين.

يسبق الوجود، ثمّ بطل سلطانه وارتفع حكمه بحدوث الوجود في الدهر، و لا كذلك الأمر في المبدعات. وأزلية المبدعات لا تتصحّح^١ إلاّ باثبات العدم الصريح الدهري للمكوّن دون المبدع.

فهذا سبيل من يظنّ أزلية المبدعات، فأما عندنا - معشر الحكماء الراسخين - فالابداعيات والتكوينية سواء في سلطان سبق العدم الصريح المقابل للوجود عليها بأسرها في الدهر، ثمّ بطلان سلطانه وانقضاء^٢ جدار حكمه^٣ بحدوث الوجود في متن الدهر من تلقاء صنع الجاعل؛ وأما سبيل الفرق أنّ المكوّن مسبوق بالمادّة بخلاف المبدع؛ فليستيقن!

[٢١/١٧] قال: هو كون الفعلية ... *

أقول: لا خفاء في أنّ الفعلية مرتبة الذات المتقرّرة المتقدّمة على وجودها الاثباتي الانتزاعي، و يقابل الأوّل البطلان و ليسية القوّة، وأنّ الوجود الذي له يقابل العدم و السلب. و ما ذكره - طاب ثراه - قياسه الى حال الحادث الذاتي، و إلاّ فالحقّ أنّ الفعلية هنالك هو الوجود الصرف و الأيسية الحقّة المطلقة الذي^٤ لا يسبقه عدم، و قد أشار اليه فاتح الأوصياء و سيّدهم في خطبة بليغة - صلوات الله عليهم - في وصفه تعالى بقوله العزيز: «سبق العدم كونه»^٥، أي ما مكّن العدم وجوده، بل سلطان وجوده /PA19/ أبطل العدم الذاتي عن سُدّة بابه و جناب قدسه و سراقق مجده.

قال خاتم المحصلين في نقده للمحصّل: «من هنا^٦ نعني بالواجب موجوداً اذا تصوّر و حلّل الى أمرين، و وضع أحدهما و نسب الآخر اليه، عرض لنسبته^٧ و جوب، إلاّ أنّه موجود

١ - كذا، كما مضى.

٢ - انقضاء: سقوط، انكسار.

٣ - ش: حكمته.

٤ - م: - الذي.

٥ - قارن: نهج البلاغة، خطبة ١٨٦، ٣، و فيه: «سبق الأوقات كونه و العدم وجوده».

٦ - م، ب: انا.

٧ - م: لنسبة.

كان ذلك في نفس الأمر، ليستلزم^١ احتياجه الى علّة احتياج الواجب اليها، على أنّ احتياج شيء الى شيء عند تعقله لا يوجب احتياجه اليه في نفس الأمر.» وأنت خير بأنّ مساق هذا يناسب سياق المرام الذي عليه أستاذنا القمقام، رفع الله درجته أعلى درجات دار MA17/المقام.

[١٣/١٨] قال: أوّل زماني. *

أقول: وان كان له أوّل دهري كما عليه أمر الأجرام العلوية حيث أنّها قديمة زماناً بهذا المعنى وان كانت مسبوقاً بعدم صريح دهري، فتكون له أوّلية دهريّة^٢ بمعنى كونه مسبوقاً بعدم دهري.

[٢٢/١٨] قال: أو في هذا المكان. *

أقول: فما ظنّك بمن هو متعال عن الدهر و فوق قلال العوالي و شواهد العوالم كلّها؟

[١٨/١٩] قال: أي الأذاته تعالى ذكره. *

أقول: تفسيره على ما أفيد هو: أنّه يمكن عود الضمير في الآية الكريمة اليه سبحانه^٣، و الى الشيء.

فعلى الأوّل: الوجه بمعنى الذات كما في قولهم: «أكرم الله وجهك»، و اذ تحقّق الحدوث الذاتي فكلّ شيء هالك الوجه، باطل الذات في حدّ ذاته أزلاً و أبداً إلا وجهه الكريم الذي هو تحت الوجود الحقّ القيوم الواجب بالذات، فالعارف يسمع نداً^٤ بطلان عالم

٢- ب: اوليته دهر لا.

١- م: يستلزم.

٣- اشارة الى آية ٨٨ من سورة القصص: «كلّ شيء هالك إلا وجهه».

٤- م: هذا.

الامكان من قوله عز من قائل: ﴿لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمُ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾^١ على الاتصال، و لا يوجهه بقيام الساعة، و لا يؤخره الى وقت مرتقب، و الله منتظر بل لا يفارق ذلك سمعه أبداً، و كل معلول بلسان ماهيته يشهد بليسيته، ﴿وَعَتَّتِ الْوُجُوهُ﴾ أي الذوات ﴿لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ﴾^٢.

و على الثاني: يحتمل أن يعنى بوجه الشيء جهة استناده الى بارئه، أي كل شيء هالك في ذاته من كل وجه في الآزال و الآباد الآ من وجهه الذي هو استناده الى جاعله، و يحتمل أن يقصد به من هو حقيقة الحقائق و ذات الذوات الذي هو مذوَّت كل ذات و مصوَّر كل صورة، و جاعل كل حقيقة فيصير التفسير على هذا أيضاً الى الوجه الأول.

و أما التعبير عن ذاته سبحانه بوجه كل شيء؛ لأن «الوجه» أول ما يظهر من الشيء و يواجه به و يناله الادراك، و الراسخون في العلم بعقولهم يدركون الجاعل /PB19/الحقّ أولاً، فينتقلون منه الى العلم بمراتب المعجولات على ما هو سنّة العقل في البراهين اللّمّية، فهم يستشهدون بالحقّ على الخلق عليه، «ما رأيت شيئاً إلا و رأيت الله قبله»^٣، فهو الظاهر الحقّ و الوجه المطلق، منه البدؤ و به البقاء و اليه المصير. و الله سبحانه أعلم بأسرار كلامه و رموز خطابه و بطون وحيه و حقائق تنزيله.

[١٣/٢٠] قال: **الآ للعلّة**. *

أقول: تقريره: أنّ للماهية بما هي عدمان:

أحدهما: لا ضرورة الوجود و العدم نظراً اليها على سبيل السلب البسيط التحصلي، لا الموجبة المعدولة، و لا الموجب السالب المحمول، و هو علّة الفاقة الى جاعل الوجود. و ثانيها: نفي الوجود عنها في تلك المرتبة على أن تكون المرتبة ظرفاً للوجود لا قييداً

١- غافر، ١٦.

٢- طه، ١١١.

٣- من كلام عليّ (ع). راجع: علم اليقين، ج ١/٤٩.

له، و الأ لزم أن لا يكون نفيه في تلك المرتبة، فيلزم ارتفاع النقيضين. ثم أنه لا علاقة سببية و عليّة بين هذا النفي و وجودها في تلك المرتبة، حتّى يلزم أن يكون أحد النقيضين علّة للآخر، بل يصحّ أن تكون للعدم بهذا المعنى علاقة سببيّة للوجود في متن الواقع، و هو ليس نقيضاً له، فلا استحالة في سببته له /MB17/ من جهة كونه علّة الفاقة الى الجاعل حيث أن ليس نقيضاً للوجود لا تلك المرتبة.

و بالجملة: أن نقيض الوجود في المرتبة سلبه و نفيه عنها على شاكلة أن تكون المرتبة ظرفاً لوجودها لا قييداً له، و الأ لزم أن لا يكون العدم و النفي في تلك المرتبة، لأنّ رفع الوجود في المرتبة على التقييد رفع و سلب مطلق، لا سلب في المرتبة؛ فتذكّر ما قدّمناه!

[٢٢/٢٠] قال: و استحقاق العدم الى قوله: فلو انفرد. *

أقول: جواب عن الشكّ الثاني، و منه الى آخره جواب عن الأوّل.

أمّا تقرير الأوّل منها فهو: انّ الممتنع ما يستحقّ العدم في متن الواقع، لا ما يكون في مرتبة لحاظ الشيء منفرداً عمّا عداه من العوارض.

و أمّا تقرير الثاني: فباختيار الشقّ الأوّل من الترديد بحمل الانفراد، انفراد لحاظه عمّا عداه، لا انفراده عن العلّة، فينفي الانفراد.

قال الشيخ في الشفاء: «انّ الأمور التي يكون منها ما اذا اعتبر بذاته و جب وجوده، و منها ما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده، و ظاهر أنّه لا يمتنع وجوده و الأ لم يدخل في الوجود، و هذا الشيء في حيّز الامكان»، انتهى.

و من الظاهر أنّ الممكن لما لم يجب وجوده نظراً الى ذاته فيكون مسلوباً عنه الوجود في مرتبة ذاته، و هو نقيض هذا الوجود، فهو غير نقيض لوجوده في متن الواقع، بل هو عدم ثابت للممكن في مرتبة ذاته أبداً، فلا ينافي وجوده في متن الواقع أبداً، بل سبباً له بالممكن من الامكان.

والمحصل: أنَّ المحمول -سواء كان وجوداً أو غيره- اذا نسب الى موضوعه بالايجاب والسلب، فذات موضوعه امّا أن *PA20*/ يقتضي ثبوته له^١ أو لا؛ وعلى الثاني امّا أن يقتضى نقيض هذا الثبوت أو لا، و الأول من الأول: هو الوجوب، و من الثاني: الامتناع، و الثاني منه: الامكان الذاتي.

[١/٢١] قال: فلو انفرد ... *

أقول: هذا ناظر الى ما قال الشيخ في الاشارات من قوله: «بل ان قرن باعتبار ذاته مثل شرط عدم علته صار ممتنعاً.» أنت خير بأنّه بظاهره يناهى ما وقع عنه في التعليقات حيث قال: «انّ الموجودات إمّا ان تكون واجبة الوجود و إمّا ممكنة الوجود؛ و الواجب إمّا بذاته و إمّا بغيره، و الذي هو بذاته فلا علة له، و الذي هو بغيره فعلة و واجب الوجود بذاته، و هو في ذاته ممكن الوجود و بغيره واجب الوجود؛ و قد يكون بغيره أيضاً ممكن الوجود؛ و اذا لم توجد علته، فاذا أوجده صار به واجب الوجود، و قد مرّ أنّ وجوده بغيره، إلا أنّ امكان وجوده بذاته لم يزل عنه»، انتهى.

و امّا قلنا ذلك حيث انّ قوله: «ان قرن» الى قوله: «صار ممتنعاً» و قوله هي هنا «و قد يكون بغيره أيضاً ممكن الوجود [و] اذا لم توجد علته» متنافيان متهافتان مع عدم استقامة هذا الأخير في نفسه، لاستحالة امكان الممكن بغيره، و يمكن أن يكون مراده بقوله الأخير الامكان الاستعدادي، حيث انّ المعتبر فيه أن يكون و مع ذلك لا يكون *MA18*/ ما اعتبر الاستعداد نظراً اليه، فلا محالة يكون لعدمه مدخل في وجوده، و لما كان ذلك من لواحق تأثير الجاعل في وجوده، فقد عبّر عن ذلك بقوله: «اذا لم توجد علته».

ثمّ لا يخفى أنّه قد وقع عن بعض الأجلّاء نظير هذا التناقض في حواشيه الجديدة على التجريد بقوله: «الامكان يتحقّق بشرط أخذ و مع وجود العلة أو عدمه ألبتة»، انتهى. و من

البين أنه أكثر فساداً حيث زاد فيه «مع وجود العلة»، ومع ذلك ينافي ما وقع عنه هنالك بقوله: «انّ الممكن المأخوذ مع وجود العلة مثلاً بحسبه وجود ذاته و هو ممكن نظراً الى ذاته»، فتدبر!

[١٦/٢١] قال: من المقلّدين ... *

أقول: أشار به الى الفاضل الدواني وأنّ ما سوّغه من ذلك الارتفاع في المرتبة أخذه من الفاضل الرازي، حيث أورد على الشيخ الرئيس وغيره أنّ نهاية ما لزم من ذلك أن يتقدّم عليه سلب الوجود المقيّد بكونه في تلك المرتبة لا تصافه بسلب الوجود الواقع في تلك المرتبة، فلا يلزم من تقدّم سلب الوجود في تلك المرتبة تقدّم عدم الممكن على وجوده، ولما تبّه على أنّ هذا يوجب ارتفاع النقيضين - اذ كلّ شيء إمّا أن يكون له الوجود أو العدم - التزم جواز ارتفاع النقيضين في المرتبة، وقال: «انّ ارتفاعهما في نفس الأمر من المحالات، وأمّا ارتفاعهما في الذهن أو في مرتبة فليس فيه استحالة». ولم يتفطن /PB20/ بأنّ هذا ان كان كذلك جاز أن يتوهّم ارتفاع النقيضين، وليس كذلك.

و بالجملّة: أنّ اتّصاف الماهية في تلك المرتبة بسلب الوجود ليس على سبيل العدول أو الموجبة^٢ السالب المحمول، ولا ينافي اتّصافه به اتّصاف الشيء بالسلب البسيط التحصيلي، على ما تبّه عليه الأستاذ بقوله: «و لا يستشعر»، فتدبر!

[٢٠/٢١] قال: بأسرها صادقة *

أقول: بمعنى أنّ أيّ سلبٍ فرض للماهية في مرتبة ذاتها المرسلّة فهو مسلوب، وكذا سلب سلبه، فتكون ذاتها في مرتبتها ليست الآ هي، فلو سئل عنها بطرفي النقيضين منها وجب أن يجاب عنه بسلب كلّ واحد منها قبل الحيثية لا بعدها، فهذا لا ينافي ارتفاع طرفي

١- م: - وانّ.

٢- م: الموجب.

النقيضين عن الماهية في تلك بأن لا يصدق عليها فيها الوجود و رفعه.
ثم أنه — طاب ثراه و جعل الجنة مثواه — لما لم يسوغ منه ارتفاع النقيضين فما يسوغ
صدق السؤال بأسرها عليها في تلك المرتبة على ما قال «و لا يستشعر» الى آخره.

[٤/٢٢] قال: و يكذب سلب السلب بتة.

أقول: لا يخفى أن ما ذكره الأستاذ المصنّف - قدّس سرّه العزيز - مبنيّ على أن سلب
السلب مثلاً رفع للسلب و نقيض له، فحكم بأن السوالب الأوتارية صادقة و الأشفاعية
كاذبة، حيث انّ مرجع الأولى الى رفع الوجود عن الماهية في تلك المرتبة، و الثانية الى
صدق الوجود عليها في المرتبة، و هو من العوارض الواجب انتفاؤها عنها بحسبها.
و أمّا المحقق الدواني فلما حقّق أنّ سلب السلب يرجع الى سلب /MB18/ ثبوت
السلب، زعماً منه أنه لا يتصوّر الا كذلك حكم بصدق السلوب على الماهية في تلك المرتبة
سواء كانت وترية أو شفعية؛ فلا ثبوت لشيء منها للماهية في تلك المرتبة أصلاً؛ و لا
نقيضه؛ لأنّه لا سلب الا و يصحّ سلبه عنها في تلك المرتبة.
و من هنالك حكم في الجواب عن لزوم تعدّد النقيض لأمر واحد كالامكان، حيث
انّ ضرورة الطرفين و اللامكان و سلبه نقائص له بالمنع عن ذلك، ظناً منه أن اللامكان و
سلب الامكان نقيض لثبوت الامكان لا لنفس الامكان، حيث انّ اللامكان أمر و ثبوت
الامكان أمر آخر، فلا يكون نقيض الأول نقيضاً للآخر. و أمّا نقيض^١ الامكان الذي هو لا
ضرورة الطرفين فهو ضرورة الطرفين فلا يكون للامكان الا نقيض واحد.
ثمّ انّ اللامكان و سلب الامكان لما كان مرجعها الى رفع ثبوت الامكان فيكون
نقيضه واحد، و ان كان الأول نقيضاً عدولياً و الثاني نقيضاً سلبياً، و الأول محمولاً على
التواطىء، و الثاني على الاشتقاق^٢ لاشتقاقه عن لا. و لم يعلم أنه يرد عليه ما لا يحيصّ عنه

١ - م: - نقيض.

٢ - م: + و.

من لزوم أن لا تكون للمفردات نقائص، و ذلك حيث /PA21/ انّ الفرسية مثلاً يلزم أن لا يكون اللافرسية نقيضاً لها، حيث انّ مفادها عدم ثبوت الفرسية، لا عدم الفرسية نفسها؛ حيث انّ ثبوت الفرسية أمر و الفرسية أمر آخر، و سلب الأوّل ليس سلباً للثاني، فلا يتصوّر لها نقيض عنده، و هذا خلف فاحش.

فكذا قال الرئيس: «تقابل النفي و الاثبات إمّا بسيطاً - كما هو فرس لما ليس بفرس - أو مركّباً، كقولنا: زيد فرس، زيد ليس بفرس. و الأوّل: لا صدق و لا كذب فيه، و الثاني: فيه صدق و كذب»، انتهى. و هو صريح في كون ليس بفرس نقيضاً للفرس.

قال خاتم المحصلين في منطق التجريد: «أو هما السلب و الايجاب، كقولنا: فرس و لا فرس، و^١ زيد كاتب، زيد ليس بكاتب»^٢.

قال صاحب الشجرة الالهية: «و التقابل^٣ بين الايجاب و السلب قد يكون في القضية، كقولك: زيد كاتب، زيد ليس كاتب، و هو تقابل التناقض؛ و قد لا يكون في القضية بل في^٤ المفردين، كقولك: فرس و لا فرس. و لما كان التقابل الايجابي و السلبي يعتمها، علم من ذلك خطأ قول من قال: انّ التناقض نفس التقابل الايجابي و السلبي»، هذا كلامه.

و بالجملة: انّ ما ظنّه ذلك المحقّق ليس إلا بعض الظن حيث أنّه شقّ عصاهم مع أنّ كلامهم أجدى^٥ من تقاريق العصا، فلذا قال الأستاذ - قدّس سرّه -: «ثمّ يتممجمج^٦»، أوّلاً، و «لا يستشعر» ثانياً.

قال الشيخ في منطق الشفاء: «لست أقول أنّه يجتمع في شيء أن يكون فيه^٧ رائحة و ليس رائحة، فإنّ هذين الأمرين لا يجتمعان». و قال أيضاً: «انّ هذين القسمين من التقابل

١- ب: أو.

٣- ش: + بينهما.

٥- ب: اجدى.

٧- ش: - فيه.

٢- راجع: جوهر النضيد، ص ٣٢.

٤- م: - في.

٦- مجمج: الكتاب أى لم يبيّن حروفه و لم يفد به.

يشتركان في أن ليس فيها إشارة الى وجود من خارج، بل اعتبار أحكام عقلية، فإنّ اللافرسية من حيث هي كذلك ان كان /MA19/ شيئاً له وجود بوجهٍ ما لكان في السماء سلوب موجودة بغير نهاية، لأنّها ليست بحجارة ولا بثلاثة ولا بأربعة ولا أمر من الأمور التي لا تتناهي؛ اذ ليس معني سلب شيء في شيء إلا نسبته اليه». وقال أيضاً: «و ليعلم أنّه ليس يعنى بالتقابل حال كلّ غيرين متقابلين كيف اتفق، بل اما الأوّل من التقابل فهو الأيس و الليس، و ذلك موجود في الجوهر و العرض، فإنّ العرض لا جوهر، و الجوهر لا عرض».

[١٣/٢٢] قال: بالعدم. *

أقول: قد أُفيد في حلّ هذا المقام: أنّ الامكان الذاتي سلب ضرورة طرفي الذات المتقرّرة بلحاظ نفس جوهر الذات حين هي متقرّرة بافاضة الفاعل، و العدم مطلقاً انتفاء الذات أو انتفاء الوصف، و لو بانتقاء الذات فهو ليس بعدم، بل هلاك للحقيقة المتقرّرة حين التقرّر /PB21/ كالقوة، فإنّها تكون للمادة الموجودة بالقياس الى ما ليس لها، و لها أن تلحقها، و لا هو أيضاً بقوة حقيقة، اذ القوة أنّها هي للذات بالاضافة الى ما وراء جوهرها ممّا يصحّ أن يلحقها، و هو قوّة الذات بالقياس الى نفس جوهرها، فالقوّة أشبه منه بالعدم، و لو عدّ قسماً من القوّة مخالف الشاكلة لسائر الأقسام، اذ بحسبه للشيء معني بالقوّة و بحسب سائر الأقسام معني ما بالقوّة لم يكن شططاً.

و بالجملة: الامكان الذاتي ليسية نفس جوهر الذات في تقرّر لا ليسيتها في انتفاء، فلذلك لا يصحّ أن يوصف به المعدوم بما هو معدوم بالحقيقة، بل معني امكان المعدوم أنّه لو وجد كان الامكان من أوصافه العقلية الانتزاعية بخلاف المعدوم الممتنع.

* [١٧/٢٢] قال: والبطلان ... *

أقول: لا خفاء في أنّ البطلان و الهلاك بطلان الماهية المتقرّرة نظراً إليها بما لها من الامكان، بمعنى^١ لا ضرورة التقرّر و اللاتقرّر و الذات و اللاذات، على ما نبيّه عليه الأستاذ بقوله العرشي^٢: «تشهد على نفس ذاته بالحدوث^٣ و البطلان و الهلاك و الليس.» و هذا ليس يقابل تقرّر الذات، نظراً الى ذاتها و سنخ جوهر حقيقتها، فهناك امكانان و سلبان: امكان التقرّر؛ أي لا ضرورة تقرّرها و لا تقرّرها، و ذاتها و لا ذاتها، نظراً الى جوهر ذاتها بما هي هي، و بطلان و هلاك للذات بحسب امكانها، و امكان الوجود - أي لا ضرورة الوجود و العدم الذي بحسبه العدم المقابل للوجود - فالامكان امكانان، و البطلان بطلانان: بطلان الذات المتقرّرة من صنع الجاعل، و بطلان الوجود و هو العدم.

فحان حين أن يحكم العقل الصريح المهاجر عن ابليس الوهم و الخيال، بل العقل الذي يرحم بشبهه الثاقبة^٤ بأبالسة الأوهام عن أن يسترق^٥ بسماعها هذه الأحكام من سماء العقل. فنقول: المعلول أمكن، فبطل، فاحتاج، فأوجب، فوجب تقرّره^٦، فتقرّر، ثم بقوله^٧ نظراً الى ما له من الوجود فأمكن، فعدم، فاحتاج، فأوجب، فوجب، فأوجد، فوجد؛ فالشيء /MB19/ ما لم يجب لم يتقرّر، و ما لم يجب لم يوجد. و هذه المراتب تابعة لتلك المراتب على القول بالجعل البسيط على ما عليه المصنّف، قدّس سرّه و زاد في سماء القدس فتوحه. و بما قرّناه لك علمت أنّ هذا التقرّر ليس ما عليه المتكلّفون من المعتزلة من التقرّر؛ فيلتبصّر!

* [٢٣/٢٢] قال: و البقاء لتقرّره. /PA22/ *

أقول: اشارة الى الماهية المجعولة المتقدّمة على وجودها الانتزاعي الاثباتي،

١ - م: - بمعنى.

٣ - ب: بالحدث.

٥ - اقتباس من الحجر، ١٨.

٧ - كذا.

٢ - م: للعرشي.

٤ - اقتباس من الصافات، ١٠.

٦ - م: تقرّر.

فالمخاطب بقول «كن»، و المأمور بأمر الصدور نفس جوهر الماهية^١ بحسب مرتبة المائة الاسمية الشارحة للاسم، وأنها صدرت عن فياضيته وفعاليته^٢، فتقرّرها وحققتها من تلقاء قدسه لا من حيث نفسها و بحسب جوهرها.

و بالجملّة: أنّ ماهيات الجائزات مجعولة^٣ بالجعل البسيط، فكلّ ما هو جائز الذات فأنه بنفس مرتبة ذاته و سنخ جوهر حقيقته مجعول الجاعل الحقّ، و فعله و صنعه و فيضه، و وجودها منتزع عنها في مرتبة متأخّرة.

[٥/٢٣] قال: وهو حصول الشيء ... *

أقول: كما عليه الشأن في الآتيات و الحصولات الآتية، كالوصول و المحاذات و المماسّة. و أمّا عدم هذه الأمور كاللاوصول و اللامحاذاة و اللامماسّة فهو من القسم الثالث. و قس عليه عدم الآن. فحينئذ لا مجال لما يقال من أنّه لو كان للآن وجود^٤ في الزمان للزم تنالي الآتات، لكنّ التالي باطل، فكذا مقدّمه.

أمّا الملازمة: فلأنّ عدمه ليس يجوز أن يكون أمراً تدريجياً أو مشروطاً بانقضاء زمان، و الألزم بقاء الزمان في زمان هو متقدّم على حدوثه، فلا يكون آنأً، فلا يكون دفعياً، ليس له تحقّق الآ في آن هو غير وجود الآن، فيكونان متتاليين و هو المطلوب.

و أمّا بطلان التالي: فلاستلزامه تركّب الزمان و الحركة و المسافة من الأجزاء الغير المتجزّية، و هو باطل قطعاً.

و أمّا حكمنا بعدم مجال هذا الاشكال حيث انّ عدمه في الزمان، و أمّا يوجب ذلك لو جب أن يكون لعدمه آن أوّل حدث هو فيه، و لا يجب ذلك لجواز أن يكون في الزمان، لكن لا بمعنى أن تكون له هيئة تدريجية يوجد بعض منها في بعض منه و البعض الآخر في البعض

١- م: المائة.

٢- م: فياضية و فعالية.

٣- م: المجعولة.

٤- م: فهو من ... وجود.

الآخر، والآ لكان تدريجياً، بل بمعنى أن لا يوجد في زمان هو بعد وجود آني الآ وهو واقع فيه بتمامه.

[٢٢/٢٣] قال: بمادّة... *

أقول: أمّا وصفها بكونها حاملةً لامكان وجوده - أي الامكان الاستعدادي - احترازاً به عن المادّة للأجرام الفلكية، حيث أمّا غير حاملة لامكان وجودها. ومن ههنا نبّه الشيخ عليه في الاشارات بأنّها علّة لقوامها، وفي العنصرية علّة لكونها. ومن هنالك لا تتّصف الأفلاك بالحدوث الزماني، بل تتّصف بالقدم الزماني، غير الجرم الأقصى، لكونه حاملاً لمحله، وان كانت متّصفة بالحدوث الدهري على ما عليه المصنف من اخراج الجاعل ايّها من جوّ العدم الصريح العيني الدهري مع سبق المادّة سبقاً بالذات لا غير /PB22/، من غير سبق مدّة بشيء من أنواع السبق أصلاً. والذاهبون الى القدم اعتبروا فيها الاخراج من اللبس الذاتي^٢ مع سبق المادّة بالذات /MA20/ من غير المسبوقية بعدم صريح دهري؛ والذاهب الى التخصيص منهم [من] يعتبر فيه التأيسس من اللبس مع سبق الجوهر المفارق المتوسط بالذات من غير مسبوقية بمادّة ومدّة.

[٢٢/٢٣] قال: وهذا اليوم مثلاً... *

أقول: يشير بذلك الى أنّ تقدّم بعض أجزاء الزمان على بعض زماني و ان كانت فرضية لاتصال الزمان في نفسه، وأمّا عدم استقراره، فيوجب صحّة ذلك، ذكر الشيخ في الشفاء بعد أن قال: فالتقدّم الزماني تقدّمه أنّ له وجوداً مع عدم شيء آخر لم يكن موجوداً وهو موجود؛ انّ هذا الأمر لا يجوز أن تكون نسبته الى عدم فقط أو وجود فقط، فانّ نسبة

وجود الشيء الى عدم الشيء قد يكون تأخراً كما قد يكون تقدماً، وكذلك في جانب الوجود، بل هو نسبة الى عدم مقارن لأمر آخر اذا قارنه كان تقدماً وان كان قارن غيره كان تأخراً، و العدم في الحالين عدم، وكذلك نظيره يقارن المنسوب؛ لأن المنسوب أيضاً منسوب اليه و بالعكس و له ذلك الحكم، و ذلك الأمر زمان أو نسبة الى الزمان، فان كان زماناً فذلك ما نقوله، و ان كان نسبة الى الزمان فتكون قبلتها لأجل الزمان.

و كان خاتم المحصلين نظراً الى ذلك قال في شرحه للاشارات: «و أمّا ما له حقيقة غير عدم الاستقرار، يقارنها عدم الاستقرار، كالحركة و غيرها، فإنما تصير متقدماً و متأخراً بتصور عروضها له، و هذا هو الفرق بين ما يلحقه التقدّم و التأخر لذاته و بين ما يلحقه بسبب غيره». و كذا قال فيه تارة أخرى: «ثم اذا فرض له أجزاء فالتقدّم و التأخر لها بعرضين يعرضان للأجزاء، و تصير الأجزاء بسببها متقدّمةً و متأخرةً؛ بل تصور عدم الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان يستلزم تصور تقدّم و تأخر للأجزاء المفروضة، لعدم الاستقرار، لا لشيء آخر». و هذا معني لحوق التقدّم و التأخر الذاتيين، لئلا يتوهم متوهم أن عروضها لها ليس له مطابق في نفس الأمر، فيكون من الاعتبارات المعتمدة.

فاذا عرفت هذا فيجوز حمل ما وقع عنه في التجريد^١ من التقدّم بالذات لأجزاء الزمان بعضه على بعض على تقدّمه بالزمان بذاته لا بأمر آخر. يرشدك اليه ما ذكر في الشجرة الالهية بهذه العبارة: «و المتقدّم و المتأخر في الزمان إنما يكون بحسب ملاحظة الذهن الآن الدفعي الوهمي /PA23/ و ما حو اليه من الزمان، فما قرب منه من أجزاء الماضي يسمّى بعداً و ما بعد عنه يسمّى قبلاً، و المستقبل بالعكس، و قد يأخذ الذهن مبدءاً واحداً، فكلّ ما قرب منه تأخذه أقدم و ما بعد عنه تأخذه أبعده. فعلم أنّ التقدّم و التأخر في الزمان إنما هو بحسب قرب و بعد من الآن لا من الحركة من حيث هي حركة».

و بما قرّرنا [ه] ظهر أنّ ما قاله صاحب المطارحات من «أنّ لأجزاء الزمان بعضها

١ - قارن: تجريد الاعتقاد، ص ١٨٥.

على بعض تقدماً بالذات» محمول على أنّ لأجزائه الفرضية /MB20/ تقدماً و تأخراً زمانياً بالذات لا بمقارنه أمر آخر، و ذلك بخلاف أمر غيرها من الحوادث الزمانية؛ فإنّ تقدّم بعضها على بعض زماناً بحسب مقارنة غيرها من الزمان؛ فتدبّر في المقام فإنّه من مزالِق الأقدام!

ثمّ قال^١ الأستاذ - قدّس سرّه - في كتاب الايماضات و التشريقات في بحث تقدّمه تعالى بهذه العبارة: «ثمّ هذا التقدّم من صفات الجاعل - تمجّد قدسه - و ليس للعقول^٢ النورية و الأنوار المفارقة العقلية الى اكتناه شيء من سبيل، فأنتي للأذهان التريّة الانسانية و القرائح الغيرة البشرية تكتنيه و تحديده.» ثمّ قال: «ضرورة أنّ الحادث اليومي يتخلّف في الوجود عنه سبحانه بتّّه و يتعالى كبرياؤه عن التقدّم الزماني؛ اذ معروضه بالذات ليس الآ أجزاء الزمان، و لا يوصف به بالعرض الآ المزمّئات.»

[٢٣/٢٣] قال: متكمّماً ...

أقول: أو آنياً بحسب طرفه، على ما يرشدك اليه بما ذكره الأستاذ في كتاب الايماضات بقوله: «انّي أظنّك الآن مستشعراً أنّ الحدوث الزماني بما هو حدوث زماني ليس البتة يستوجب تخلّف موصوفه و تأخره تأخراً زمانياً، الآ عمّا قد حفّه أفق الزمان حقاً، أليس هو أنّما يستوجب التخلّف في الوجود عمّا قد تخلّل بينه و بين زمانٍ ما أو آنٍ ما؟!»، انتهى. و هو صريح في المدعى.

[١٧/٢٤] قال: صانع ...

أقول: أنّما اختار الصنّع في القدم، و الابداع في الحدوث، نظراً الى الانسان الكبير الذي هو نظام الوجود، حيث أنّه على التقدير الأوّل يكون بعض نظام الوجود متسرمداً و

بعضه حادثاً، فلا يكون مجموعاً مجتمعاً في الوجود ليكون مبدعاً، نظراً الى عدم توقّفه الآلى على ذات الجاعل الحقّ تعالى من دون تخلّل شرط، فضلاً عن المادّة على ما عليه الأمر في حدوثه؛ بل صدر عنه النظام حينئذ دفعتهً واحدةً دهريةً لا آنيةً ولا زمانيةً. ومضمّن في تلك الوحدة الدهرية /PB23/، الايجادات القدسية والمزات الزمانية والدفعات الآنية الى أقصى الأبد، والتقدّم والتأخّر أنّما يقع^١ في حدوثها الزماني دون حدوثها الدهري.

وبالجملة: أنّ متعلّق هذا الأمر المرتّب المنبعث عنه وهو^٢ الانسان الكبير الذي هو الشخص الجملي لنظام عوالم الوجود بأسرها وجملتها^٣، المتحصّل من السلسلتين البدوية والعودية، جاعله التامّ مبدعه القيوم وعلته التامة. عنايته الأولى، لا يتصوّر بالنسبة اليه الاختراع فضلاً عن التكوين، كما الأمر في أول أجزائه وأفضل أعضائه، فكيف يُعقل أن يكون مجموع ما سوى الله تعالى متوقفاً على أمرٍ ما غير ذاته الأحادية وجاعليته^٤ الابداعية!؟

ثمّ إنّ صدور ذلك النظام على خلاف ما عليه أمره، اذا كان قديماً لتشطره^٥، فلذا اختار الصنّع؛ وذلك على ما حقّقه - قدّس سرّه - في الصحيفة الملكوّية من أنّ الصنّع تارةً يقابل التكوين الذي هو احداث زماني - فيشمل الابداع والاختراع - وتارةً يختصّ بالتكوين، ولكن باعتبار الاحداث في الدهر، بحسب الايقاع في الزمان.

فاذا تقرّر /MA21/ هذا فنقول: إنّ أول ما يبدع عنه عالم العقل وهو جملة يشتمل على عدّة من الموجودات قائمة بلا موادّ، خالية عن القوّة^٦ والاستعداد، عقول طاهرة^٧ و

١ - كذا.

٢ - م، ب: + انّ.

٣ - م: خصلتها.

٤ - م: جاعليه.

٥ - م: لتشطر. كذا، ولم تستعمل في اللغة أصلاً. الشطر: البعد.

٦ - اشارة الى حديث العالم العلوي: «أنّه سئل عن العالم العلوي، فقال: صور عارية عن المواد، خالية عن القوّة والاستعداد، تجلّى لها فاشرقت وطلعتها فتألأت...». راجع: المناقب لابن شهر آشوب، ج ٢ ص ٤٩.

٧ - ش، ب: ظاهرة.

صور باهرة، ليس في طباعها أن تتغير أو تتكثّر أو تتحيز، عشاق^١ للأوّل وللاقتداء^٢ به و الاظهار لأمره، واقف^٣ من قربه و تلتذّ بالقرب العقلي منه، سرمد، و هو^٤ الدهر على نسبة واحدة.

ثمّ العالم النفسي و هو مشتمل على جملة كثيرة من ذوات معقولة ليست مفارقة الموادّ كلّ المفارقة، بل هي ملابستها نوعاً من الملابس، و موادّها موادّ ثابتة سماوية، فلذلك هي أفضل الصور المادّية، و هي مدبّرات الأجرام الفلكية و بواسطتها للعنصرية، و لها في طباعها نوع من التغير و نوع من التكتّز لا على الاطلاق، و كلّها عشاق للعالم العقلي، لكلّ عدة مرتبة في جملة منها ارتباط بواحد من العقول المترتبة؛ فهو عالم على المثال الكليّ المرتسم في ذات مبدئه المفارق، مستفاداً من ذات الأوّل الحقّ.

ثمّ عالم الطبيعة و يشتمل على قوي سارية في الأجسام ملابسة للمادّة على التمام، تفعل فيها الحركات و السكنات الذاتية، و تترقيّ عليها الكمالات الجوهرية على سبيل التسخير؛ فهذه القوي كلّها فعّال.

ثمّ بما قرّنا [ه] لاح أنّ ما ذكره من التسخيرات اشارة الى القوي السارية في الأجسام التي تفعل فيها الحركات و السكنات، و قد يعبر عنها بالطباع أيضاً.

[١٨/٢٤] قال: و الستّة السابقون. *

أقول: فيثاغورس و انبازقلس و انكسپايس و ثالس و آغاثاذيون و هرمس /PA24/ و نعم ما قال أستاذنا فاولئك في هذه المسألة اخواننا الذاهبون، فحقّ لنا أن نظماً^٥ اليهم و نعصّ^٦ الأيدي على فراقهم، ولكّهم و ان صادفوا سمت الوجهة و ولّوا الوجوه شطر

١ - كذا.

٢ - ب: الاقتداء.

٣ - كذا.

٤ - م: - و هو.

٥ - نظماً: نعطش شديداً، نشناق.

٦ - نعصّ الأيدي: نمسك الأيدي بأساننا.

السبيل، إلا أنهم لم يكونوا يورثون الأخلاف بمرموزات كلماتهم ما يستنجم اليه السرّ في حلّ عويصات الشكوك و عُقد الأعضاء ﴿ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ ﴾^١.

[٢٠/٢٢] قال: عالمى الخلق. *

أقول: الخلق يختصّ بالموجودات الطبيعة و يعمّ جميعها، و الأمر يقابله، و هو متعلّق بكلّ ذي ادراك. و بالجملة: أنما سمى ذلك بعالم الأمر، لصدوره عن بارئه تعالى بأمره العلوي من دون الاعتلاق بمادّة أصلاً، فتدبّر!

[٢١/٢٢] قال: مبدعه *

أقول: بعناية الأولى السابقة و رحمته الواسعة السابقة على الاطلاق، و عنها التعبير في اصطلاح الحكماء العرّيفين الراسخين في التألّه بـ«الطبيعة الفعّالة الكلّية المطلقة» و هي المبدأ المفيض و الممسك المحافظ و المقيم المدبّر لنظام الكلّ بقضه^٢ و قضيه^٣. و من باب ضرب الأمثال المدبّر لنظام الجملي الذي هو الانسان الكبير بمنزلة البدن و الجسد؛ و العناية الأولى بمثابة النفس و الروح. و من باب ايراد العقليات في قالب الحسيّات و القدسيّات في طيّ الهيولانيّات نظام الكلّ بمنزلة مادّة الجسم، و العناية الأولى بمثابة جوهر الطبيعة، و كلّ ما يقع في أقاليم *MB21*/ الوجود و عوالم الموجودات من القسريّات و الطبيعيات و التسخيريّات و الاراديّات بالنظر الى النظامات الجزئية من صغير و كبير و جزئيّ و كليّ، فهو طبيعيّ النظام الجمليّ الوجوديّ و طباعيّ الانسان الكبير الكلّيّ؛ و الطبيعة الفعّالة في النظام الجمليّ بالارادة الحقّة و الاختيار الحقيقيّ هي العناية.

١- الجمعة، ٤.

٢- قضى: صغار الحصى، جاء القوم فضّهم أى جميعهم.

٣- قضى: جميع.

والعناية هي: كون الأوّل تعالياً عالماً لذاته من ذاته بما عليه الوجود في نظام الخير، وعلّة لذاته للخير والكمال، على حسب استحقاق طباع الامكان، وراضياً به على النحو المذكور، فيعلم نظام الخير على الوجه الأكمل الأبلغ في الامكان، فيفيض عنه ما يعلمه نظاماً وخيراً على الوجه الأبلغ الذي يعلمه فيضاً على أتمّ، أو به الى أقصى النظام بحسب الامكان. فهذا معني العناية عندهم.

[٢/٢٦] قال: من الحدوث ...

أقول: أي كون الوجود بعد العدم و مسبوقيهته به بما له من الامكان الذاتي، ضرورة انتفائه عن الواجب و الممتنع، أمّا الأوّل: فظاهر. و أمّا الثاني: فلامتناع أن يكون للممتنع ذات حتى يكون له عدم في المرتبة، بل إنّما له العدم على الاطلاق في متن الأعيان بما له من استحقاقه.

وقوله - قدس سرّه -: «من تلقاء نفس الماهية» اشارة الى ردّ اشكالٍ ربّما يورد في هذا المقام من أنّ العلة التامة /PB24/ ليست يجوز أن تكون بسيطةً، على ما نصّ عليه في الشجرة الالهية من أنّ الامكان سابق على الوجود بالغير الذي هو بالحقيقة أثر الفاعل؛ و هذا لو تمّ لكان لكلّ معلول امكان سابق على وجوده هو من جملة علله؛ فلا يوجد معلول تكون له علة هو الفاعل وحده.

وجه الجواب: أنّ الامكان من جانب المعلول غير داخل في علة، حيث أنّا نأخذ الشيء ممكناً، ثم نطلب له علةً، فلا يكون من تنمّة العلة، اذ الاحتياج و الامكان و ما يساوقها و ما تقدّم عليها موضوعاً أولاً، مفروغ عنها عند هذا النظر. و بما قررنا [ه] لا حاجة الى أن يقال: إنّ العلة بعد الامكان و أمور أخر قد تكون بسيطةً، لأنّ العلة التامة المطلقة قد تكون كذلك.

ثمّ ظاهر خاتم المحصلين في شرحه للإشارات أنّ الامكان مأخوذ من المعلول ومؤخّر عنه، فلا يكون علّة له، وذلك حيث قال: إنّ الأثر الصادر عن الفاعل أمر بسيط، يمكن أن يجلّ إلى ماهية وجود، اذا نسب الوجود إلى الماهية حصل في الذهن معقول هو امكانه، فيكون الامكان معلولاً مترتباً على الوجود الذي هو بالحقيقة المعلول، وعلى الماهية المعلولة للوجود في الخارج لا في الذهن، اذ هي فيه علّة له، فلا تكون علّة للوجود المتقدّم عليه بمراتب.

و ما يقال من أنّ الامكان علّة للممكن مقدّم عليه، فمعناه: أنّه علّة لا تصافه بالوجود الذي هو من الاعتبارات العقلية في الاعتبار العقلي، لأنّه علّة له في نفس الأمر لما هو المعلول بالحقيقة فيها، فيكون علّة لبعض الاعتبارات المعلولة في الاعتبار، وليس كلامنا MA22/ فيه، بل فيما هو علّة للشيء في نفس الأمر.

[١٣/٢٧] قال: هل خير أم شرّ. *

أقول: لا خفاء في أنّ اللذة إمّا حسّي وإمّا عقلي، أمّا الأول: فهو كتكثيف العضو الذائق بالحلاوة، والقوّة الغضبية بصورة غلبة ما، والقوّة الوهيمية بما يرحوبه؛ وأمّا الثانية^٢: فهي بأن يتمثّل فيه ما يتعلّقه من الواجب بقدر الاستطاعة، ثمّ ما يتعلّقه من صور معلولاته المترتبة؛ أعني الوجود كلّه تمثلاً مطابقاً خالياً عن سوائب الظنون والأوهام بحيث يصير عقلاً مستفاداً.

فاذا تقرّر هذا فنقول: أنّه لا مجال للحكم بشرّية اللذة العقلية بوجه، وأمّا اللذة الحسّية فأنّها كمال لمدرّكاتها حتّى الغلبة نظراً إلى القوّة الغضبية، ولكتّنها ليست كمالاً للنفس العاقلة، فيشبه أن يكون النزاع في خيريّة اللذات الحسّية وشرّيتها لفظياً، حيث أنّها كمالات للقوي الحسّية وغير كمالات للقوي العقلية؛ بل توغّل القوي فيها شرّاً بالقياس إلى النفس

١ - م: يتحلّل.

٢ - كذا.

الناطقة، يوجب أن لا تكون مستكملةً بكالاتها العقلية، بل تجذبها الى الاشتغال بمشتميات^١ هذه القوي و الاستغراق فيها، وهو يوجب الإعراض عن كالاتها. فاذا عرفت اللذات PA25/ الحسية و العقلية فقد عرفت آلامها، كالمراة و المغلوبة^٢ و اليأس، و أن يتمثل في العقل ما هو غير واقع في الواقع.

ثم اعلم أن اللذة العقلية أقوى من الوهمية، و هي أقوى من سائر الحسيات الآخر. أما كون الثانية أقوى من الثالثة، فلاختيار العقلاء آياها عليها بوجوه:

منها: أن المتمكن من غلبة ما و لو في أمر خسيس كالترد و الشطرنج فقد يعرض عليه منكوح أو مطعوم، فيرفضها و لا يتوجه اليها.

و منها: أن اللذة [في] نيل الحشمة و الجاه يؤثر أيضاً عليها.

و منها: أن كريم النفس يؤثر^٣ لذة ايثار الغير على نفسه فيما يحتاج هو اليه على لذة

التمتع بها.

و منها: أن كبير النفس يؤثر لذة الكرامة المتوقعة من محافظة ماء الوجه أو من الأقدام

على الأقوال مع عدم العلم بنيلها على اللذات الحسية الى حدّ يتحمل آلام الجوع و العطش.

و منها: أن كلب الصيد يؤثر اللذة الوهمية التي ينالها من توقع اكرام صاحبه على لذة

الأكل.

و منها: أن الراضعة من الحيوانات تؤثر اللذة الوهمية التي تجدها من تصور سلامة

ولدها على لذة نفسها.

و هي صغريات تضاف اليها كبرى مشهورة، هي أن كل ما هو آثر عند شخص فهو

الذ.

و أما كون الأول أقوى من الثانية و الثالثة، فلاعراض كثير من العقلاء عن أكثر هذه

٢- م: كالمراة و المغلوبة.

١- م: مشتميات.

٣- م: تأثر.

اللذات الحسية و النفسية بهذا الوجه الى ادراك المعقولات، كما هو المشاهد من أحوال العلماء و العرفاء المعرضين عن اللذات الحسية، المقبلين الى الأمور العقلية. ألا ترى أنّ كثيراً من المتأهين اختاروا ذلك على سلطنة الدنيا و كثيراً^١ من المعلمين الذين لم يتعلموا^٢ إلا مسائل معدودة يبتهجون بها /MB22/ ابتهاج و يؤثرون الاشتغال بمذاكرتها^٣، و على تلك الدنيا و ما فيها، فضلاً من لذة مطعم و منكح، و كلما هو كذلك فهو الذّ، فادراك الأمور العقلية الذّ من ادراك الأمور الحسية. و أيضاً عدد تفاصيل المعقولات أكثر، بل تكاد أن تكون غير متناهية، فاللذات العقلية أكثر و ما يكون كذلك كان الذّ.

و أيضاً العقل قد يصل الى كنه المعقولات، و الحس لا يدرك من المحسوسات إلا ما يتعلّق بطواهرها، فتكون الكمالات العقلية أكثر و ادراكاتها أتمّ.

فاذا عرفت هذا فقد عرفت أنّ اللذات الحسية خيرات بالقياس الى مباديها، و شرور بالقياس الى الجوهر الناطق، فلا يكون نزاع في خيريتها و شرّيتها بحسب المعنى، كما لا يخفى.

[١٥/٢٨] قال: و إنّ الواحد موجود ...

أقول: نقل عن^٤ فيثاغورس و أصحابه أنّهم قالوا: «إنّ الوحدة تنقسم الى وحدة ذاتية غير مستفادة /PB25/ من الغير، و هي لا تقابل الكثرة و لا يتركّب منها، و هو المبدأ الأوّل و وحدة غير ذاتية مستفادة من الغير، هي مبدأ الكثرة و ليست بداخلة فيها، بل تقابلها، ثمّ يتألّف منها الأعداد، و هي من الموجودات».

ثمّ اعلم أنّ الظاهر من كلام ذكره الشيخ في شفاؤه و اشاراته، أنّ القائلين بقدم مادّة العالم سوى أرسطو و من تابعه ذهبوا الى قدمها الذاتي، على ما نصّ عليه خاتم المصلين في شرحه للاشارات، و لذا أبطل قولهم بتذكير ما ذكر في بيان كونه تعالى واحداً لا يحتاج في

١- م، ش، ب: كثير.

٢- م: لم يتعلمن.

٣- م، ب: بمذاكرتها.

٤- ش: من.

قوامه الى شيء، ولا ينقسم بحسب الحدّ و الماهية، ولا بحسب المعنى و القوّة، ولا بحسب كميّة الأجزاء و لا بحسب الجزئيات، و لا بالوجود و الماهية، فقد لاح و ظهر أنّ الواحد الذي هو موجود في الكثرة هو غيره تعالى، و هو واحد وحدة مستفادةً من الغير، فالأوّل: وحدة عددية، و الثاني: وحدة غير عددية، لاستحالة تألّف الكثرة منها.

و الحاصل: أنّ الواحد بالعدد الذي هو مبدأ الأعداد و الوحدة العددية التي من تکررها تتحصّل حقيقة الكثرة هو غير الواحد الباري^١ الحقّ سبحانه، حيث أنّه متعال العزّ و الجلال عن أن يوصف ذاته الحقّة الأحادية بوحدة عددية، بل الوحدة العددية قصارها أنّها ظلّ الوحدة الحقّة الحقيقية، على ما تبّه عليه المعلّم الأوّل بقوله: «حدثت من^٢ ابداع الباري لها.» و هذا منه تنصيص على أنّه لا مجال لأن يتّصف العالم بالقدم الذاتي عنده.

[٥/١٩] قال: و هم، كاذب ... *

أقول: لا خفاء في أنّ من المتوقّفين الشاكّين في أنّ العالم هل هو قديم أو حادث جالينوس، على ما حكى عنه أنّه قال لبعض تلامذته في مرضه الذي توفيّ فيه: «اكتب عني^٣، ما علمت أنّ العالم قديم أو محدث، وأنّ النفس الناطقة هي MA23/ المزاج أم لا؟» و قد طعن بعض أقرانه عليه حين استدعى من سلطان زمانه أنّه يلقبه بالفيلسوف.

و أنا أقول انّ استدعاء ذلك منه يُعطى أنّه ليس متفلسفاً فضلاً عن كونه فيلسوفاً؛ لأنّ الحكيم الفيلسوف لا يستدعي أمثال ذلك من سلطان انسيّ، بل أنّما يستدعيه من سلطان عقلي يهب العلم و الحكمة باذن باريه - الحقّ تعالى - على النفوس الانسانية التي بحسبها يستحقّ أن يلقب بالفيلسوف و الحكيم. و أمّا قصارى استدعائه^٤ ذلك من غيره

١ - لفظ «الباري» ممحوّ في نسخة م.

٢ - ش، ب: عن.

٣ - كذا.

٤ - م: استدعاه.

فهو ارادة التقرب الى العوام، والزلفى لديهم، و اظهار ما ليس له عليهم و التبخر و التجبر، أعاذنا الله من أمثال ذلك.

ذكر العامري في كتاب الأمد على الأبد: «أنّ عدم اطلاق الفيلسوف عليه لأمر آخر، هو أنّه شكّ في صفات الخير الأوّل، فقالت الفلاسفة: من كان شاكاً/PA26/ في أوصاف صانعه ليس يستحقّ أن يقال له الحكيم، فضلاً عن الفيلسوف، فعليك بخدمة المرضى و معالجتهم؛ و من هيننا قيل: أنّه رجل طبيب لا حكيم.»

و أنا أقول لو قطعنا النظر عن ذلك كلّه فلا يستحقّ أن يكون حكيماً فليسوفاً من جهة ذلك الاستدعاء، حيث انّ مبتغاه الركون الى الخيرات المظنونة و الثمرات المسمومة و الغايات الموهومة و الزّهرات الميسومة^١؛ و الفيلسوفون لم يلتفتوا لفتها و ان أعطوها، حيث أنّه ما زاغ بصرهم و لا طغى^٢ عن كرائم الخيرات الحقيقية و مكارم الكمالات القدسية، و يعلمون أنّه لا ضرر و لا اضرار عليهم في جهل غيرهم بهم على ما قال امام الحكمة أفلاطن الالهي: «لا يضرنّ جهل غيرك علمك بنفسك.» كونوا من الموقنين و لا تكوننّ من غاغة^٣ الغافلين، و لا من جهالة المرعرعين المتعرعين^٤.

[٢٣/٢٩] قال: و العدم لا بزمان ... *

أقول: إنّما اختار^٥ - قدّس سرّه - العدم بما هو غير زماني و لا آني، نظراً الى الحوادث الكائنة بما هي حادثة، لمشاركتها المفارقات الصرفة من العقول المقدّسة حينئذٍ في هذا الحكم، و ان كان لتلك الحوادث الكائنة بما هي متغيّرة أو مستكملة عدم آخر زماني كما سنقرئك فلا تنسى^٦.

١ - كذا، ب: الميشومة.

٢ - اقتباس من كريمة النجم، ١٧: «ما زاغ البصر و ما طغى».

٣ - غاغة: الكثير المختلط من الناس، السفلة من الناس.

٤ - المرعرع، المقرعر: مضطرب.

٥ - ب: اختاره.

٦ - اقتباس من كريمة الأعلى، ٦.

ثم انّ ذلك العدم من المبادي العرضية للحادث بما هو حادث أيضاً، و ذلك لأنّه لا يمكن أن يتحقّق إلا بعد عدمه، و ليس عدمه متقدّماً عليه تقدّماً ذاتياً هو إمّا بالعلية أو بالطبع أو بالماهية؛ اذ لو كان الأمر كذلك لما جاز أن يتأخّر عنه عدمه؛ اذ المتقدّم بهذه التقدّمات لا يمكن أن يتبدّل؛ لكنّ التالي باطل، اذ عدم الحادث قد يكون متأخراً عنه. و أمّا كونه من المبادي فلا متناع تحقّق الحادث الذي هو موجود مسبقاً بالعدم بدونه. و أمّا كون تقدّمه عليه تقدّماً عرضياً غير ذاتي، فلأنّ تقدّمه عليه ان كان ذاتياً لم يجز تأخّره منه.

ثمّ انّ من الحوادث حوادث متغيّرة بما هي متغيّرة أو مستكلمة /MB23/ بما هي مستكلمة، فلها عدم زمني، و هو إمّا ينشأ عن خصوصية كونها متغيّرة أو مستكلمة لا بما هي حادثه، لأنّها بما هي حادثه مسبوقة بعدم صريح غير زمني، كما الأمر في المفارقات. و من هنالك ذهبت الحكماء^١ الى أنّ الحوادث من حيث أنّها كائنة فاسدة تسبقها مدّة و مادّة حاملة لقوّة يقال لها الامكان الاستعدادي لحصول الحوادث منها أو فيها أو معها، كأشخاص العناصر و صورها و النفوس المتعلقة بالمركّبات منها؛ اذ لو لم يكن الأمر كذلك لكان حدوث بعض منها بعد بعض آخر، لا قبلها /PB26/ و لا معها في موادّها، لا في موادّ آخر أو منها أو معها حدوثاً دائماً أو أكثرياً.

قال الشيخ في طبيعيات شفاثه، بما تلخيصه: «فن الكونيات ما يكتفي في تكوّنه جزء دورة من الفلك، و منها ما يكتفي فيه دورة تامّة^٢، و منها ما يحتاج في كونها الى عودات^٣ جملة من أدوار حتّى تميّز تكوّنها.» ثمّ لا يخفى أنّ عدم الكائنات المتغيّرة بما هي^٤ متغيّرة بما هو مقارن^٥ لهذه الدورات كلاً أو بعضاً علّة لها بما هي كذلك.

١ - كذا.

٢ - م: - تامّة.

٣ - م: عوادات.

٤ - ب: هو.

٥ - ب: بما هو مقارن.

و اليه ينظر ما قاله الشيخ أبو العباس اللوكري في بيان الحق: «فإنَّ العدم شرط في أن يكون الشيء متغيراً أو مستكماً، فإنه لو لم يكن هنالك عدم لاستحال أن يكون مستكماً أو متغيراً^١، بل كان يكون الكمال أو الصورة حاصلةً له دائماً، فإذاً المتغير، والمستكمل يحتاج الى أن يكون قبله عدم حتى يتحقق كونه متغيراً أو مستكماً، و العدم ليس يحتاج في أن يكون عدماً الى أن يحصل تغير أو استكمال، فرفع العدم يوجب رفع المتغير و المستكمل من حيث هو متغيراً أو مستكماً، و رفع المتغير و المستكمل لا يوجب رفع العدم، فالعدم من هذا الوجه أقدم»، انتهى على تباع ما قاله الشيخ في طبيعيات الشفاء: «إنَّ العدم شرط في أن يكون الشيء متغيراً أو مستكماً، فإنه لو لم يكن هناك عدم لاستحال أن يكون مستكماً أو متغيراً، بل كان الكمال حاصلاً دائماً، فلذا يحتاج المتغير و المستكمل الى أن يكون قبله عدم حتى يتحقق كونه متغيراً و مستكماً، و العدم ليس يحتاج في أن يكون عدماً الى أن يحصل تغير أو استكمال، فرفع العدم يوجب رفع المتغير و المستكمل من حيث أنه متغيراً و مستكماً، و رفع المتغير و المستكمل لا يوجب رفع العدم، فالعدم من هذا الوجه أقدم، فهو مبدأ ان كان ما لا بد من وجوده، أي وجود كان ليوحد شيء آخر من غير انعكاس مبدأ و ان كان ذلك لا يكفي في كون الشيء مبدءاً، و لا لكون المبدأ كل ما لا بد من وجوده، بل لا بد من^٢ وجوده مع الأمر الذي هو مبدأ له من غير تقدم أو تأخر، فليس العدم مبدءاً له، و لا فائدة لنا في أن نناقش في التسمية»، هذا كلامه.

و علم منه أن العدم من مبادي الحوادث و المتغيرات من حيث أمها كذلك، فقد لاح أن العدم مطلقاً - دهرياً كان أو زمانياً - من المبادي العرضية للكائنات الحادثة المتغيرة باعتبارين، و ما اختاره الأستاذ /MA24/ - قدس سره - في هذا الكتاب من العدم لا بزمانٍ نظراً الى أحد الاعتبارين، و هو لا ينافي تقدم عدم آخر زماني باعتبار آخر، و على التقديرين يكون العدم من المبادي الفرضية لا الذاتية، و لا ينافي حصر العلل في الأربع.

[١/٣٠] قال: كالخاص ... *

أقول: لعلّه - طاب ثراه - يشير بذلك الى ما نقل عنه /PA27/ في كتاب السماء و العالم: أنّ الكلّ ليس له بدوٌ زماني حيث يظهر منه بمفهومه^١ لا بمنطوقه، أنّ له بدواً غير زماني فيكون له بدوٌ غير زماني ولا آني، وهل هذا إلا المعنى الثالث؟ ثمّ إنّ الحدوث للفلك و الأنوار العقلية من العقول القادسة بهذا المعنى لا ينافي نفى حدوثها الزماني الذي يتصحّح بسبق العدم الزماني - وان كان لما عدا الثابتات الصرفة و^٢ الفلك الأقصى من الأفلاك^٣ - و قدم زماني و حدوث دهرى بعد عدم غير متكمّم و لا متقدّر.

و الذي يشيّد أركان ما ذكرنا [ه] و يؤيّد ما آتيناك من العلم هو ما قاله الأستاذ في بعض رسائله بعد نقل تلك العبارة عن كتاب السماء و العالم بهذه العبارة: «فن المنصرح للعقل الصرح الملقح بلقاح الحكمة، أنّ ذلك أنّما يحيل - كما ذكره هذا الشريك الشيخ المعلم - أن يكون لحدوث الكلّ بدوٌ زماني عن عدم ممتدّ موهوم مستمرّ الى حين وجود العالم على ما هو الطريقة المعروفة المألوفة للطبائع العامية الوهمانية و المسلوكة لأمم من الأوائل من^٤ متفلسفة الفلسفة، المشوشة النية في العصور اليونانية و غيرهم، و لجماهير الأواخر من متكلفه المتوسمين المنتميين^٥ الى الملة الحنيفية الاسلامية، لأن يكون حدوث الكلّ من بعد العدم الصريح البات^٦ الساذج في متن الواقع و حاقّ الأعيان الخارجة لا بزمان و لا مكان و لا بامتداد و لا بلا امتداد من^٧ علم الباري الفعّال سبحانه و عنايته و ارادته و فعّاليته و ابداعه و احداثه اياه دفعةً واحدةً دهريةً، لا بزمان و آن، و لا بحركة و رويةً و تفكّر و همامة، على ما هو مذهب امام اليونانيين،^٨ أفلاطن الالهي [و] من ساهمه من أئمة

١ - م: بمفهوم.

٣ - م: + و.

٥ - م، ب: منتمين. المنتميين: المنتميين.

٧ - ب: عن.

٢ - م: - و.

٤ - ب: فمن.

٦ - باتّ: قاطع.

٨ - م: اليونانيين.

الحكمة الحقّة السوية»، انتهى.

والمحصل: أنّ نفي الزمانية عن البدؤ يعطى كونه دهرياً لمفهوم الصفة، فلذا قال -قدّس سرّه- «كالناص» ولم يقل «الناص» بدون أداة التشبيه. وأمّا اثبات الحدوث الذاتي و البدؤ الذاتي نظراً الى مسبوقيته^١ بليس مطلق، نظراً الى جوهر ذات الكلّ، فهو تخمين باطل و تحريف قبيح لا يصغى اليه و لا يعذر عليه على ما تبّه عليه الأستاذ في هذا الكتاب بقوله المستطاب: «و نحن نقول كأنك» الى آخره.

[٢٠/٣٠] قال: فيه ما نقلناه سالفاً.

أقول: تفصيل المرام في تحصيل ما عليه هؤلاء الأعلام أنّهم ما أبدوا في العالم الآ القول بالحدوث، و المتعصّبون لأبرقلس من مهّد له عذراً في ذكر هذه الشبهات و قال: «أنّه يناطق /MB24/ الناس بنطقين، أحدهما: روحاني بسيط، و الثاني: جسماني مركّب. و كأنّ أهل زمانه -الذين يناطقونه جسمانيين- و أمّا دعاه الى ذكر هذه الأقوال، مقاومتهم ايّاه، /PB27/ فخرج عن طريق الحكمة و الفلسفة، و من هذه الجهة وضع كتاباً في هذا المعنى فطالعه من لم يعرف طريقته، ففهموا جسمانية قوله دون روحانيته»، انتهى.

و هو صريح في أنّ أساطين الحكمة المتعالية السابقين الأقدمين على أرسطو لم يقولوا بقدم العالم، بل قالوا بحدوثة الدهري، و انتهت علوم هؤلاء الى الأنبياء السابقين، حيث أنّه قد نقل نقلاً مستفيضاً أنّ أفلاطن قد اقتبس أنوار المعارف و شواهد^٢ قتل العوارف عن سقراط و هو عن فيثاغورس و هو عن أنبادقلس و هو عن لقمان و هو عن داود -عليه السلام- فقد انصرح انتهاء سلسلة علومهم الى الأنبياء الى أن ينتهي الى ادريس -عليه السلام- و هو في لسان أرباب صناعة الحكمة و أصحاب الفلسفة الحقّة «هرمس الأعظم» و «هرمس الهرامسة» و «أبو الحكماء و والدهم»؛ لأنّه نشر^٣ الحكمة و العلم في الآفاق على

١- م: مسبوقيه.

٢- شواهد: جمع شاهد أى مرتفع.

٣- ب: فسر.

الاطلاق، و لكثرة مدارس العلوم قد سُمِّي بادريس.

و من ههنا ترى حال ما قاله المحقق الدواني في بعض رسائله: «أني رأيت في بعض كتب الفلسفة و قد نسخ بخط قديم قبل هذا التاريخ بأربعمائة سنة نقلاً عن أرسطاطاليس أنه قال: لم يقل أحد من الفلاسفة بحدوث العالم إلا رجل واحد. و قال مصنفه أنه عني به أفلاطون»، انتهى.

أمّا أولاً: فلأنه يدافع ما ذكره علامة المتكلمين في كتابه الملل و النحل المعتبر في ضبط الأحوال و الأقوال.

و أمّا ثانياً: فلأنه لا يليق بحال مثل أرسطو، بل يحرم على مثله أن يذكر مثله مع كونه من تلامذته برجل، على أن ذلك المحقق ذكر في كتاب أخلاق نقلاً عن شيخ أتباع الرواقيين و محبي مراسم الاشرائيين أنه قال: «طرء لي خلسة ملكوتية فوصلت إلى عالم المجردات و رأيت أرسطو و سألت عنه، و قلت له أية نسبة بين علمك و بين علم أستاذك أفلاطون؟ قال أرسطو في الجواب: إن العلم كان سبعين جزءاً، واحد من تلك الأجزاء السبعين عندي، و الباقي عند أستاذي أفلاطون»، انتهى.

ثم لا يخفى جواز أن يقال في الجمع بين هذين الرأيين، أن أفلاطون قائل بالحدوث الدهري بحسب متن الواقع و حاق نفس الأمر، و أرسطو قائل بالقدم على مسلك الجدول و إعمال المقدمات الذائعة المشهورة و ان لم يطابق الواقع، فالبرهان مسلك و الجدول مسلك، و بين المسلكين بون بعيد.

قال أفلاطون في كتابه طيماوس^١: «إنّ للعالم مبدعاً أزلياً و اجباً بذاته عالماً بجميع معلولاته على نعت الأسباب الكلّية كان في الأزل، و لم يكن في الوجود رسم و لا ظلّ إلاّ مثال عند الباري، و أمّا يعبر عنه بالعنصر الأوّل»، انتهى. و هو صريح في المدعى *PA28*، و الاستثناء الواقع عنه، إمّا أن *MA25* يكون إشارة إلى الصور العلمية للموجودات العينية

١- لم نعثر على هذا الفقرات المنقولة في طيماوس الذي طبع بديل افلاطون في الاسلام، صص ٨٥ - ١١٩.

القائمة بذاته تعالى - على ما عليه انكساييس الملطي - وإما أن يكون إشارة الى وجوده تعالى لما كان عالماً^١ بجميع الأشياء على أتم وجه، وأكمل انكشاف، فاطلق عليه المثال تارة، والعنصر الأول - أى الأصل الأول - تارة.

وأيضاً ذكر في ذلك الكتاب: «ان العالم مكوّن^٢ وان كان الباري قد صرفه من لا نظام الى نظام، وأن جواهره كلّها مركّبة من المادّة و الصورة، وأن كلّ مركّب معرض للانحلال»، انتهى. وهذا كما ترى، حيث انّ المكوّن من الأسماء المشتركة لا ينافي ما وقع عنه بقوله في كتابه أثولوجيوس - أي تدبّر البدن -: «أنّ العالم أبديّ، غير مكوّن، دائم البقاء»، انتهى. وأما قلنا ذلك، لأنّ مراده من كونه «غير مكوّن» غير حادث زماني يسبقه زمان، ولم يحدث عن شيء، بل إنّما صرفه من لا نظام - أي عدم صرف دهرى غير زماني ولا آني - الى نظام وجود منتظم. وأنّ المراد من المادّة و الصورة ما يشمل الجنس و الفصل، فيشمل المفارقات القادسة من العقول المقدّسة.

ونظير ما ذكرنا [ه] من التوفيق بين كلاميه ما تصدّي تلميذه، المعلم الأول بين مقالیه حيث أطلق القول، و في كتابه المنسوب الى فاذاى^٣ على ما قال: «انّ جوهر النفس غير مكوّن و أنّه لا يموت.» و قال في كتاب طيماوس: «أنّه مكوّن و أنّه ميّت، غير دائم.» للتوفيق بينهما فقال: عني بقوله الأول أنّه لم يتدرّج في حدوثه القوّة الى الفعل، لكنّه أحدثه دفعةً، ثمّ لم يعرض له موت في دار المثوبة، و عني بقوله الثاني أنّه معرض للاستحالة من الجهل الى العلم، و من الرذيلة الى الفضيلة، وأنّ ذاته ما كان ليفوز بالبقاء الأبدي لو لا استبقاه الله تعالى على الدوام. و قد صرّح بذلك في كتاب طيماوس فقال: «انّ خالق الكلّ أوحى الى الجواهر الروحانية بأنكم لستم بأنكم لا تموتون، ولكنّ استبقيكم بقوّة الآلهية»، انتهى. و لا يخفى أنّ ما وقع عنه بقوله: «و انّ كلّ مركّب معرض للانحلال» يجوز أن يكون

١- م: علماً.

٢- م: تكون.

٣- كذا. و الظاهر أنّه «فايدون».

إشارةً إلى أن لا يوجد بسيط حقيقي في حيطه عالم الامكان - سواء كان ذلك من المجردات الصرفة أو الماديات - لأنّها مركّبة - وان كانت عقلاً - بانحلالها ولو في لحاظ التعيّن والابهام، فكلّ ممكن زوج تركيبى.

وقوله: «من لا نظامٍ الى نظامٍ» إشارة الى عدم نظام^١ الوجود في الخارج أولاً، ثمّ وجد ثانياً فيما لا يزال، فيصدق أنّه - تعالى - جدّه - عقد صرف العالم من لا نظامٍ الى نظامٍ حيث يصدق ذلك عليه بحسب السلب البسيط التحصلي لا الموجب السالب المحمول أو معدول المحمول؛ لأنّ سلب المعدوم عن نفسه حقّ، و اذا وجد بعد^٢ ما لم يكن يكون على نظامه الطبيعي و اشتباك أجزاءه، بعضها مع بعض و التيامها.

و ما /PB28/ وقع عنه بقوله: «بأنّكم لستم» معناه أنّكم لم تكونوا في الأول فبعد^٣ عدمكم الأزلي صرتم موجودين، فقد خرجتم عن ساهرة^٤ ذلك العدم و البطلان الى فضاء الوجود /MB25/ بجودي الأزلي، و لامتوتنّ بعد ذلك بقوّتي، و استنادكم الى عنائتي لا بقوّتكم و حولكم، لا حَوْلَ وَ لا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ.

[٢٠/٣٠] قال: يغنيني^٥.

أقول: يقال هذا الأمر لا يغنيني، أي لا يشغلني و يهمني كذا في النهاية^٦، فعلى هذا يكون فاعل قوله «يغنينهم» الضمير المستتر العائد الى «ما».

[١٢/٣٥] قال: أطراح.

أفيد: بتشديد الطاء على الافتعال من الطرح، قال: بيتنا برهانياً.

١ - م: نظام عدم.

٣ - م: و بعد.

٥ - م: لما لا يفهم.

٢ - م: - بعد.

٤ - ساهرة: الأرض و قيل وجهها.

٦ - لم نعثر عليه فيها.

[١٥/٣٥] قال: بياناً برهانياً^١

أقول: قلتُ تقريره على أن يكون برهاناً على ابطال كون العدم السابق على وجود العالم ممتداً بأنّ العدم بما هو كالوجود، فكما أنّ الوجود في ذاته لا ممتدّ و لا لامتدّ، كذلك العدم بما هو عدم، حيث أنّ اتصاف شيءٍ منها بشيءٍ منها إنّما يكون بمقارنة زمان أو آنٍ، و لما استحال ذلك في العدم السابق على العالم فيكون عدماً صريحاً دهرياً لا زمانياً. وأيضاً لو كان العدم السابق ممتداً لكان زمانياً، لا عدماً صرفاً، و الواقع خلافه، هذا خلف.

و قد نبّه الأستاذ - طاب ثراه - عليه بقوله: « و لا يلزم من ذلك ابطال الحدوث، يعني المسبوقية بالعدم الصريح. » أي لا يلزم من ابطال العدم الممتدّ الوهمي بالبرهان ابطال الحدوث الدهري، بل نفي ذلك الوصف عن العدم يثبت هذا العدم.

ثمّ أقول لاختفاء في أنّ ما سلكه الأستاذ في توجيه ما وقع عن شريكه في رسالة المبدأ و المعاد و في الطبيعيات من كتابه الشفاء حيث قال: «لو استقصى كاد يكون برهانياً من التوجيه على الوجهين» أنّما نشأ من غاية شفقتة و زيادة عنايته لشريكه الرئيس.

ولكنّ الذي يحظر ببالي القاصر و ذهني الفاتر في توجيه مرامه فيما وقع عنه من أقاويله هو: أنّ امتداد عدم العالم عند المتكلفين لما كان أمراً وهمياً لا يصلح أن يكون علّة لحدوث الحوادث و لا ما ينتهي اليه علله، بل لا بدّ من حركة موجودة سرمدية متصلة من الأزل الى الأبد، الموجود منها شطر.

ثمّ إنّها لما كانت ذات جهتين: الاستمرار و التجدد، فن جهة الاستمرار مستندة الى القديم، و من جهة الحدوث واسطة في صدور الحوادث عن القديم، و ينظر اليه ما قالوا: «لولا الحركة لما جاز أن يصدر الحادث عن القديم»، و ما قاله تلميذه في التحصيل: «و لولا أنّ في الأسباب ما يعدم لذاته، لما صحّ وجود الحادث، و ذلك هو الحركة التي لذاتها، و حقيقتها تفوت و تلحق».

١ - م - قال بياناً برهانياً.

و بالجمله: كما أنّ الموجودات الممكنة تنتهي الى موجود غير ممكن واجب لذاته، و أنّ الموجودات القابلة تجب أن تنتهي الى موجود كان قبوله لذاته كالهولي الأولى، يجب أن ينتهي /PA29/ التغيير التدريجي الى ما يتغير لذاته الذي هو الحركة، و قد بين في مظهره أنّ سببته مثل هذه الأسباب عرضية غير ذاتية لا تفيد وجود شيء، بل أنّما تفيد حدوثه في حدّ معين من الزمان، و كونه سبباً لحدوثه ليس باعطائه الاستعداد فقط - على ما توهمه شرذمة^١ قليلون - بل قد يكون به و قد يكون /MA26/ بغيره، و أنّ المترتب عليه أولاً و بالذات قرب الفاعل من القابل و بعده عنه.

ثمّ القابل و الفاعل ان كانا مستجمعين لجميع شرائط التأثير و التأثير، صدر عن الأوّل الفعل، و حصل للثاني القبول، كحدوث الضوء في سطح الأرض بعد طلوع الشمس عن الأفق؛ اذ ذاك تأثير و تأثر لا يتوقفان الا على نسبة معينة بين الفاعل و المنفعل. و ان لم يكن الأمر كذلك - كانهقلاب الماء الى الهواء مثلاً - يحتاج الى استعداد آخر يحدث في المادة، ثمّ يؤثر فيها الفاعل و هي تتأثر عنه؛ فاندفع ما قيل من أنّ حدوث الحوادث يتوقف على استعدادات حادثه متواردة على المادة على سبيل التعاقب.

ثمّ اعترض عليهم بأنّ في كلامهم تناقضاً حيث قالوا: «انّ القديم سابق على الحوادث كلّها، و انّ الاستعدادات المتناهية حادثه كلّها.» اذ مقتضى ذلك أن يكون القديم مقارناً للحوادث دائماً و أن لا يكون مقارناً له؛ اذ لو سلّمنا ذلك فهو أنّما يرد على من حصر كيفية حدوث الحوادث في ذلك، و ليس في كلامهم ما يوجب ذلك؛ اذ وجه الأرض قد يحدث فيها الضوء كلّ يوم، و لا يحتاج في ذلك الى حدوث استعداد حادث؛ و هو ظاهر. و الحاصل: أنّ الشيخ قد التزم حركة سرمدية و زماناً سرمدياً، قال في طبيعيات الشفاء في جواب بعض الاعتراضات الموردة هناك، المستنبط ممّا ذكره بقوله: «أنه يجب أن يكون في العلل و أحوال العلل محلّه غير قارة للوجود، بل وجودها على التبدل و على

١ - شرذمة: جماعة قليلة.

النقل من أمور الى أمور، وليس هذا غير الحركة و الزمان، و الزمان في نفسه لا يفعل فعلها، فالحركة تقرب و تبعد، فتكون سبباً و علّةً بوجهٍ ما؛ اذ تقرب العلة.

فقد بان أنه كلما فرضنا أنّ للحركة مبدءاً بهذه الصفة كان قبلها حركة، فلا يكون للحركة المطلقة مبدءاً الاّ الابداع، و لا قبلها شيء الاّ ذات المبدع قبليةً بالذات لا بالزمان، و كيف يكون قبلها شيء الاّ ذات المبدع؟ و قد منعنا أن يكون للزمان في نفسه أن أول متقدم عليه و لا شيء أول الاّ ذات الباري، فكذلك لا يكون للحركة ابتداءً زماني الاّ على جهة الابداع، و لا شيء يتقدم عليها الاّ ذات الباري»، انتهى.

و هو يدلّ على التزامه وجود حركة سرمدية /PB29/ لا يتقدمها الاّ ذات باربيها، و لما لم يجتمع في الوجود في آن، حكم بعدم استحالتها على ما قال في هذا الكتاب أن لكل من الحركة و الزمان هيئة اتصالية و هوية فردانية، و ان لم يكن لشيء منها وجود في آن؛ و المراد من عدم ثبوت شيء منها عدم وجودها في آن ما، ضرورة أنه ينافي عدم قراره في الوجود؛ و ذلك حيث قال: «انّ الزمان لا وجود له ثابتاً، معناه لا وجود له في آن واحد، و نحن لانمنع أن يكون له وجود و ليس في آن، بل وجوده على سبيل التكوين /MB26/ بأن يكون أيّ آئين فرضناهما كان بينهما الشيء الذي هو الزمان واحداً البتة»، انتهى.

و في النجاة: «و أمّا اذا كانت أجزاء لا تتناهي و ليست معاً و كانت في الماضي و المستقبل، فغير ممتنع وجودها [واحداً] قبل آخر أو بعده لا معاً، أو كانت ذات عدد غير مرتّب^١ في الوضع و لا في الطبع، فلا مانع عن وجودها معاً و لا برهان على امتناعه، بل على وجودها [برهان. أمّا] من القسم الأول: فانّ الزمان ثبت كذلك، و الحركة أيضاً كذلك. و أمّا من القسم الثاني: فثبت لنا ضرب من الملائكة و الشياطين لا نهاية لها في العدد^٢، انتهى. و هو يدلّ بمنطوقه على وجود حركة أزلية و زمان أزلي، و لما لم تجتمع أجزاءهما^٣ في

١- في المصدر: مترتب.

٢- النجاة، صص ٢٤٥ - ٢٤٦.

٣- م: أجزاء بما.

الوجود فلا استحالة فيه؛ وكذلك وجود أمور غير متناهية لا ترتب بينها كضرب من الملائكة والشياطين، لا استحالة فيه.

فقد انصرح أنّ الحركة السرمدية المتصلة وكذلك الزمان المتصل لو فرض لها أجزاء غير متناهية لا استحالة فيها، لعدم اجتماعها في الوجود، كحركات استدارية و دورات غير متناهية.

قال في الطبيعيات في جواب ایرادٍ أورده على نفسه بقوله: «فان قال قائل: انّ تجويزكم في قدرة الله أن يكون كأن يخلق خلقاً قبل كلّ خلق على وجه جعلتم الحركة لا بداية لها، وهذا يوجب أن يقولوا بوجود حركات لا نهاية لها في الماضي، فتكون الحركات التي الى الطوفان أقلّ و التي الى زماننا أكثر، و لا شكّ في كون الأقلّ ممّا لا نهاية له متناهياً، فيكون ما ليس له نهاية متناهياً.» و ذلك حيث قال في جواب هذه السؤال: «انّ تلك الحركات اذا فرضناها قد خلقها الله - عزّ و جلّ - فأنّها اذا اعتبرت الآن كان لا وجود لها البتة، بل هي معدومة؛ فاذا قيل لها: انّها غير متناهية فليس على أنّ لها كمّاً حاصلًا غير متناهٍ، بل على أنّ أيّ عدد للحركات توهمناه وجدنا قبله غيره، و اذ هي معدومة فلا يخلو إمّا أن يجوز ان يقال في المعدومات أنّها أكثر و أقلّ و متناهية و غير متناهية، أو لا يجوز؛ فان لم يجوز فقد زال الاعتراض، و ان جاز فيجوز /PA30/ ضرورة أنّ المعدومات بلانهاية معاً، و^١ أنّ بعضها أقلّ من بعض كالمعدومات في المستقبل التي هي كسوفات القمر، فأنّها أقلّ من دورات القمر، و عودات عدّة أفلاك فيها أقلّ من عودات فلك واحد، و التي في زمان الطوفان أكثر من التي في زماننا، و مع ذلك فغير متناهية»، انتهى.

فقد بان أنّ ما ذكره في البرهان بعد الاستقصاء هو هذا. و لكنّي أقول: انّ عدم وجود شيء من الحركة و الزمان في الآن ظاهر، و وجودهما في المستقبل كوجودهما في الماضي، و اجتماعهما في الوجود في وعاء الدهر بالنظر الى الثابت الصرف حاصل و ان لم يكن حاصلًا في

١ - يمكن أن يقرأ في «م» «نهاية معاد».

آن على ما قال، فليس على أنّ لها كمّاً حاصلًا غير متناهٍ، وعدم الاحاطة بها لمن لم ينقض أذياله عن غبار عالم الزور، ولم يتخلّص رقابه عن ربة اقليم الطبيعة و دارالغرور، وذلك لا ينافي وجودهما في الواقع و بالقياس الى المجرّد الصرف الذي نسبته الى الزمان - من أزاله الى أبده - و المكان - من مسافته الى آخره - على سنّة واحدة /MA27/

فما ذكره الشيخ من أنّ الجملة يفهم منها الاجتماع، و هذه لم يجتمع في الوجود، مبنيّ على عدم اجتماعها في الأزل، و هو لا ينافي اجتماعها في وعاء الدهر، و بالقياس الى الثابت الصرف يجري برهان الحثيات و المسامحة و غيرها على استحالة ذهاب السلسلة الى ما لا يتناهى، بأن يقال: إنّ ما بين هذه الدورة مثلاً و بين أئمة دورة فوقها الى أقصى ما بلغه الوجود، لا يخلو امّا أن يكون متناهيًا، أو غير متناهٍ؛ و الثاني: يوجب انحصار الغير المتناهي بين الحاصرين، فتعيّن الأوّل، فيلزم تناهياها.

ثمّ إنّ ما ذكره من الاشكال بلزوم تناهي غير المتناهي اذا كان أنقص عن آخر، يتمّ لو كان ذلك في جانب لا تناهيه لا مطلقاً، يدلّ عليه ما قاله في النمط الخامس من كتابه الاشارات من أنّ غير المتناهي المعدوم قد يكون فيه أقلّ و أكثر. و من هنالك ذكر الشيخ في أواخر النمط الخامس من الاشارات بعد نقل مذاهب المتكلمين في ايجاد العالم و مذهب القائلين بالحدوث و القدم بهذه العبارة: «فهذه هي المذاهب، و اليك الاختيار بعقلك دون هواك بعد أن تجعل واجب الوجود واحد^١»، انتهى.

و لما رخصنا شيخنا في الاختيار بالعقل دون الهوى، فذكرنا ما يرد عليه من أمر القديم، و كذلك نذكر ما يرد على ما ذكره شيخنا الرئيس بقوله: «أنّه لا يتقدّم على الزمان و الحركة الآ ذات المبدع» حكاية ما؛ لأنّهما مسبوقتان بمادّة قابلة لهما، و كذلك مسبوقتان بالعقول المجرّدة /PB30/ مع أنّه حقّق في رسالة المبدأ و المعاد^٢، أنّ الابداع عند الخاصّة هو الابداع الذي لا يكون مسبقاً الآ بذات الجاعل الحقّ، لا يتوقّف المعلول بحسبه الآ على ذاته؛

١ - قارن: الاشارات، ص ١١٨.

٢ - قارن: المبدأ و المعاد، ص ٧٧.

و أمّا عند العامّة فهو الابداع الذي لا يكون مسبوقاً بمادّة و مدّة؛ فالمبدع على الأوّل ينحصر في الصادر الأوّل في سلسلة نظام الوجود الطولي و في نظام الوجود بحسب السلسلة العرضية.

ثمّ المبدع على اصطلاح الجمهور يشمل العقول الصرفة عن آخرها، لعدم كونها مسبوقاً بمادّة و لا مدّة بوجه؛ و^١ ما في الاشارات أنّ الابداع هو أن يكون من الشيء وجود لغيره متعلّق به فقط، من دون واسطة من مادّة أو آلة أو زمان، و ما يتقدّمه عدم زماني لم يستغن عن متوسط، فالابداع على رتبة من التكوين و الاحداث، مبنيّ على أحد هذين الاصطلاحين.

ثمّ أنّه على كليهما لا يكون الباري - الحقّ تعاليّ - جاعلاً للحركة و الزمان على سبيل الابداع الا بضرب من التكلّف؛ و تمام البسط و التحقيق بما لا مزيد عليه في كتابنا العروة الوثقى في شرح الهيات كتاب الشفاء.

[٥/٣٦] قال: الى مقدمة أخرى ...

أقول: أي ما يشتمل على مقدّمة مطويّة، كقول من احتجّ على امتناع كون الفلك بيضياً بأنّه لو كان كذلك لزم منه الخلاء، و ليس ذلك الا بضمّ مقدّمة أخرى و هي كونه متحرّكاً حول القطر الأصغر.

فتقريره: أنّ الفلك لو كان كذا /MB27/ أو يتحرّك حول القطر الأصغر، للزم^٢ منه الخلاء، و هو محال لزم من فرض كونه بيضياً مع حركته حول القطر الأصغر لا من كونه بيضياً. و أمّا مثال ما يكون الاختلال بنحو الحمل كقولنا: «زيد انسان و الانسان نوع»، لا ينتج «زيد نوع» لاختلاف نحو الحمل، حيث أنّ الكبرى قضية مهملة فيكون موضوعها ماهيةً كليّةً متشخصّةً^٣ تشخصاً ذهنياً؛ فالصغرى قضية متعارفة، و المحمول فيها الانسان من

١ - حرف «و» عطف على الجمهور؛ و لا يخفى أنّ في الكلام اضطراب.

٢ - م: لزم.

٣ - ب: شخصياً.

حيث هو، والكبرى قضية موضوعها الطبيعة المرسله. وقس عليه قولنا: «الانسان مبائن للفرس والفرس حيوان».

وقد يقع الغلط في مادّة القياس بأن يكون محرّفاً عن الانتاج باغفال الشرائط بحيث لو صار كما يجب لصار كاذباً، أو صار بحيث إن صدق صار غيرقياسي، فهو يقال له: «سوء التبيكيت» بالقياس الى الجدل و «سوء التأليف» بالقياس الى البرهان، كقولنا: «كلّ انسان ناطق من حيث هو ناطق، و لا شيء من الناطق من حيث هو ناطق بحيوان»، اذ مع اثبات قيد «من حيث هو ناطق» فيهما تكذب الصغرى، و ان حذف من الصغرى و أثبت في الكبرى لتصدقا، اختلّت صورة القياس، لعدم اشتراك الأوسط، PA31/ و منه قوله تعالى: ﴿لَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ وَلَا نَسْمَعُهُمْ لَتَوَلَّوْا﴾^١، لأنّ الاسماع الذي هو تالي الصغرى قلبي، و الذي هو مقدّم الكبرى سمعي.

و من القياس ما يكون من أقسام سوء الحمل بأن يؤخذ الجزء خالياً عما هو منه، مثل القيود و الشروط التي هي إمّا من تتمة الموضوع أو المحمول، كمن يأخذ عن الموجود الذي هو قد يكون محمولاً على الشيء، مطلقاً؛ و قد تكون رابطة بينه و بين غيره شيئاً غير موجود مطلقاً، كالشاعر في قولنا: «أوميرس يوجد شاعراً»، ثمّ يحمل عليه ما هو باقي منه، أعني وجد، فأنه يغيّر معني القضية؛ فإنّ معناه مع القيد «ثبوت الشاعرية له»، و بدونه «ثبوت الوجود له»، و أحد المعنيين غير الآخر.

وقد يكون الغلط في تأليف القضية، كمن رأى الخمر أحمر مايعاً، فظنّ أنّ كلّ أحمر مايع هو الخمر، و يقال له: «ايهام العكس» لابتنائه على أنّ حسبان حكم العكس كحكم أصله.

[٨/٣٦] قال: فإنّ ذلك القياس ... *

أقول: لا يخفى أنّ القياس ان كان مركّباً من مقدّمات حقّة واقعة في نفس الأمر، مرتبة

على وجهٍ ينتج ما هو مثلها انتاجاً لذاتها فهو برهان. وان كان مركباً من مشهورات ذائعات محمودات مرتباً على وجهٍ يلزم منه قول آخر وان كان ذلك بحسب زعم المرتب كان جديلاً دالاً على أن ذاك كذلك عند من يسلمه. وان لم يكن قياساً برهانياً ولا جديلاً فقد يكون قياساً مغالطياً، فهو ان كان مركباً من مفهومات شبيهة بالمقدمات البرهانية يقال للمتشبث بها السوفسطائي و لصنعتة السفسطة؛ وان كان مركباً من مقدمات شبيهة بالمقدمات المسلّمات فهو قياس مشاغبي، بمعنى أن المتشبث^١ به مشاغبي/MA28/ و لصنعتة المشاغبة. ثم ان الأستاذ المعلم قد تصدّي لبيان أقسام الجدول، والذي ذكرناه على الاجمال ممّا تبه عليه المعلم الأوّل. و نعم ما قال الرئيس في حقّه، «أنظروا - معاشر المتعلّمين - الى ما قاله هذا العظيم! ثم اعتبروا أنه هل ورد من بعده الى هذه الغاية و المدّة - قريية من ألف و ثلاث مائة و ثلاثين سنة - من أخذ عليه أنه قصّر و صدق فيما اعترف به من التقصير، فأنه قصّر في كذا؛ و هل بلغ من بعده من زاد عليه في هذا الفنّ زيادة؟! كلاً! بل ما عمله هو التأمّ الكامل و القسمة تقف عليه و يخطر تعدّيه الى غيره. و الذي علّمه معلّمه أفلاطن و سمّاه سوفسطيقا حاد فيه عن الواجب و قصّر عن الكفاية.

و أمّا «الحيد» فلخلطه المنطق بالطبيعي و الالهي، و هذا الضعف^٢ تميّز^٣ كان في الأوائل. و أمّا «التقصير» فلأنّه لم يفهم للمغالطة وجهاً^٤ الاسم، فبالحرّي أن يصدق و يقول و ان كان الانسان مبلغه من العلم ما انتهى اليها منه، فقد كانت /PB31/ بضاعته مزجاةً، لم تنضج الحكمة في أوانه نضجاً تجني^٥، و من يتكلّف له العصبية، و ليس في يديه من علمه إلا ما هو منقول اليها، فذلك إمّا عن حسد لهذا الرجل، و إمّا لعامية فيه يرى أن الأقدم زماناً أقدم في الصناعة رتبةً، الحقّ بعكس ذلك؛ و الله أعلم بالصواب»، انتهى.

٢ - ب: الضعف.

٤ - ب: لا.

١ - كذا، و الظاهر : يقال للمتشبث بها.

٣ - م، ب: تميّز.

٥ - جني: - الثمر، أي تناوله من شجرته.

ولا يخفى أنّ في خلطه^١ الطبيعي بالالهي وبالعكس رعاية أن لا يضع العلم عند غير أهله، ولا حيد عن الصواب من هذه الجهة. وأمّا عدم سوفسطائية بتامه، قال المعلّم الأول في آخر كتاب مقاومة السوفسطائيين ما حاصله: «أنّ صناعة السوفسطائية فلم تتمّ عقودها لقلّة^٢ حاجتهم الى مقاومتهم، فلذا لم يعرف السابقون منها شيئاً يعتدّ به، بل أمّا تكلموا فيها بأمثلة جزئية قليلة جدّاً، لكننا أبسطنا القول فيه ونظرنا في وجود الأغاليط، وجمعناها وجرّدنا [ها] عن موادّها وجعلناها صناعةً»، انتهى.

ولا مضائقه للرئيس في تعظيم هذا العظيم، أرسطاطاليس، وفي كده و تدونيّه، لكن لا يعجبني أطراده و مبالغته في تعظيمه بحيث يؤدّي الى وهانة^٣ حال معلّمه أفلاطن الذي كانت سيرته الرموز والألغاز، لثلاً يطّلع عليه الآ واحد بعد واحد، فلذا قال هذا العظيم: «أنا لم نستفد ما في المنطق. فمن سلف صناعةً مسرعةً مجردةً، بل و دنياهم أمور^٤ خطابية و مقبولة^٥ و جدلية و برهانية. وأمّا صورة قياس قياس^٦ فأمر قد كدّنا في طلبه مدّة من العمر، حتّى استنبطناها». ثمّ اعتذر فقال: «فان وقع في هذا الفنّ الواحد تقصير فليعذر^٧، و لتقبل^٨ المنّة ببلغ ما أخذناه. و ليعلم أنّ افادة المبدأ و استخراج قاعدة الصناعة أحلّ موقفاً و أسى^٩ مرتبةً من البناء عليها، خصوصاً اذا كان المستنبط مع أنّه مخترع محيطاً بكمال الصناعة و قوانينها، لا يندر منه الآ ما لا يعتدّ به»، انتهى.

و لا يخفى أنّ /MB28/ ما ذكره من استنباط لها يدلّ على ما ادّعينا من أنّ ما ذكر معلّمه و سابقوه من الرموز هي التي مستنبط منها ها تيك الكنوز، فالاختلاف بينها بالرمز و التدوين، فالمطلوب واحد و المسلكان مختلفان، و ﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾^{١٠}.

١ - ب: خلط.

٣ - وهانة: تضعيف. م: دهانة.

٥ - م: مقبولة.

٧ - ب: فليقدر.

٩ - أسى: أبقى.

٢ - ب: لعة.

٤ - م، ب: أموراً.

٦ - م: قياس.

٨ - ب: ليقبل.

١٠ - المؤمنون، ٥٣ و الروم، ٣٢.

القبس الثاني

[١٥/٤١] قال: فكيف تبطل بها نفس ذات المعروض *

أقول: أنت خبير بما قرّره الأستاذ على وفاق ما حقّقه شريكه الرئيس، من أنّ الجوهر في الذهن جوهر، وخصوصية الظروف لاغية^١ في جوهريته -سواء كان ذلك في الذهن أو في الخارج- ولكن بقي أنّه بظاهره يخالف ما عليه الرئيس في الهيات كتاب شفائه: «من أنّ العلم بالجوهر كيف يكون عرضاً؟ فإنّ الجوهر لذاته جوهر؛ لأنّ ماهيته محفوظ، سواء نسبت الى ادراك العقل أو نسبت الى الوجود الخارجي.»

وأجاب: «بأنّ الجوهر /PA32/ ماهية اذا وجدت في الخارج لا يحتاج الى موضوع، ولا ينافي ذلك الاحتياج الى الموضوع في الوجود الذهني، فلا منافاة بين كون الشيء جوهرًا في ذاته و عرضاً بحسب وجوده في الذهن. نعم لا يجوز أن يكون شيء جوهرًا و عرضاً بالنظر الى وجود واحد حتّى يكون شيء واحد لا يحتاج الى الموضوع بحسب الوجود الخارجي مثلاً، وهو بعينه محتاج اليه في ذلك الوجود»، انتهى.

قلت: إنّ كلامه المنقول مساعدة لشركائه في الصناعة على ما ذكره في أوّل كتاب الشفاء، «وأما هذا الكتاب فأكثر بسطاً وأشدّ مع الشركاء من المشائين مساعدة» ثمّ قال:

١ - لاغية: أى ما لا يعتدّ به.

«و من أراد الحقَّ على طريق فيه ترضُّ الى الشركاء و بسط كثير و تلويح الى ما لو فطن به لاستغنى عن الكتاب الآخر - أى الحكمة المشرقية^١ - فعليه بهذا الكتاب»،^٢ انتهى. وهو يدلُّ على المدعى.

ثمَّ أنه قد صرَّح بما يتفطن به أذهان الحكماء على ما نثبه عليه الأستاذ بقوله: «أمَّا اللازم من ذلك أن يكون العلم بها، وهو وجودها الارتسامي» على وفاق ما عليه شريكه الرئيس في قاطيعورياس الشفاء حيث قال: «فالإنسان أمَّا جوهر؛ لأنَّه إنسان، لا لأنَّه موجود في الأعيان نحواً من الوجود و اذا كان جوهرًا لأنَّه إنسان فما لحقه من اللواحق - أعني الشخصية و العموم - وأيضاً مثل الحصول في الأعيان أو التصوُّر في الذهن فهي أمور تلحق جوهرًا، و لواحق الجوهر لوازم و أعراض لا تبطل معها جوهريته فتبطل ذاته، فيكون قد لحقت غير الجوهر، اذ الجوهر قد بطلت ذاته، فاذاً الأشخاص في الأعيان جواهر، و المعقول الكلِّي أيضاً جوهر، صحيح عليه أنَّه ماهية حقَّها في الوجود في الأعيان أن لا يكون في الموضوع؛ ليس لأنَّه معقول الجوهر، فإنَّ معقول الجوهر ربَّما شكَّ في أمره بظنِّ أنَّه علم و عرض، بل كونه علماً أمر عرض لماهيته و هو العرض، و أمَّا ماهيته فماهية الجوهر، و المشارك للجوهر ماهيته جوهر أيضاً»، انتهى.

و هو ناصٌّ على أنَّ الجوهر في الذهن جوهر و ان عرض له عرض.

و بالجملة: أنَّه لا منافاة بين كون الشيء جوهرًا في ذاته و عرضاً /MA29/ بحسب

وجوده في الذهن و هذا توجيه مع قطع عمَّا ذكرنا من مساعدته لشركائه في الصناعة.

و يؤيِّده ما وقع عنه في هذا الكتاب بقوله: «و الأمور التي لها الى الكيفية نسبة ما

كانت هذه الأمور جواهر و كميات عرض لها نسبة الى الكيفيات فتكون الجواهر و الكميات

تدخلان في مقولة غير مقوليتها بسبب عارض يعرض لهما، فيكون دخولهما في تلك المقولة

بالعرض، و ما دخل في /PB32/ مقولة فليست المقولة جنساً له و لا هو نوع من المقولة، و أمَّا

١ - الجملة المعترضة من مصنّف هذا الكتاب.

٢ - قارن: الشفاء، المدخل، ص ١٠.

نأخذ المقولات في هذا الموضع على أنّها أجناس؛ و أمّا نبحت عن دخول الأشياء على أنّها أنواع لها و أمّا على سبيل غير ذلك فلا نمنع أن يدخل بعض أنواع مقوله في مقولة أخرى». و بقوله: «فينبغي أن يعلم أولاً أنّ ظنون هؤلاء المتخلفين بأنّ الشيء يدخل في مقولات شتّى ظنون فاسدة؛ و ذلك لأنّ لكلّ شيء ماهية و ذاتاً واحدة، و أنّ له أعراضاً^١ شتّى، و يستحيل أن تكون الماهية و الذات الواحدة من حيث هي^٢ تلك الذات و الماهية تدخل في مقولة^٣ و في مقولة أخرى ليست هي؛ لأنّها ان تقوّمت في ذاتها بأنّها جوهر امتنع أن يتقوّم بأنّها ليست بجوهر، فان دخلت في مقولة بذاتها و دخلت في أخرى بالعرض فلم يدخل في الأخرى دخول النوع في الجنس؛ لأنّ الأمر الذي بالعرض لا يتقوّم به جوهر الشيء، و ما لا يتقوّم به جوهر الشيء لا يكون جنساً له، و ما لا يكون جنساً للشيء لا يكون مقولةً تشمله».

و بقوله: «أنا نعلم أنّ المقولات متبائنة و أنّه لا يصلح أن يحمل مقولتين معاً على شيء واحد، حمل الجنس، حتّى يكون الشيء الواحد يدخل من جهة ماهيته في مقولتين و ان كان يدخل الشيء في مقولة بذاته، و في الأخرى على سبيل العرض، و قد فرغنا فيما سلف عن هذا، ثمّ انّ هذا الحدّ لا يمنع العقل مطابقة أمور تدخل في مقولات أخرى»، انتهى.

فاذا انتقش في لوح ذهنك ما قرّرناه، فنقول: أنّه يجوز أن يدخل العلم مع كونه من مقولة المعلوم تحت مقولات شتّى كيفاً كان أو إضافةً، فعلاً أو انفعالاً لا^٤ بالعرض، لست أقول بالمجاز، بل بالحقيقة، ولكن بحسب ما يعرضه من تلك العوارض المتأخّرة عن مرتبة ذاته، فيدخل العلم مع كونه من مقولة المعلوم بالذات بحسب مرتبة ذاته، تحت عدّة مقولات حقيقةً و بالذات، كدخول المعروض الواحد تحت كثير من العرضيات، و الذوات المتكثّرة تحت الوجود بالذات و ان كان ذلك بحسب الاستناد الى القيوم الواجب الوجود بالذات،

١- ب: اعراض.

٢- م: - هي.

٣- ب: + ما.

٤- م: - لا.

ضرورة أنه لا يلزم من عدم كونها ذاتية أن يصدق عليه من سبيل العرض و المجاز، و من قبيل وضع ما بالعرض مكان ما بالذات، بل يجوز صدقها عليه حقيقة كصدق الموجود على الممكنات.

نعم لو اعتبر في اتّصاف شيء بشيء، ذلك الاتّصاف تقوّمه بجوهر ذاته به، و اندراجه /MB29/ بسنخ حقيقته فيه، لما كان صدق هذه المقولات المتباعدة على ذات واحدة بالذات، و الّا لكانت مع وحدتها متخالفة الحقائق متغايرة المهيئات.

و يؤيد^١ ما ذكرنا [ه] المعلم الثاني في كتابه الموسوم /PA33/ بالجمع بين الرأيين: «انّ الشخص الواحد كسقراط مثلاً يكون داخلاً تحت الجوهر من حيث هوانسان، و تحت الكمّ من حيث هو ذومقدار، و تحت الكيف من حيث هو أبيض أو فاعل أو غير ذلك، و في المضاف من حيث هو أب أو ابن، و بالوضع من حيث هو جالس أو متكى و كذلك ساير ما يشبهه»، انتهى^٢.

و نعم ما أشار الى جملة ما أتيناك من العلم أستاذنا المعلم بعبارة و جيزة على ما عليه شركائه في التعليم و الرياسة، شعر:

قولوا لآخواننا^٣ قوموا على طرب فما ترى بعد هذا الوصل هجراناً

و مع جميع ما نقلنا أنّ ما لفقه الفاضل الدواني على نمطه المرصود فهو أو هن من بيت العنكبوت^٤، حيث حقّق نظراً الى ظاهر ما يترأى من الهيات الشفاء كما نقلنا [ه]، و لم يتعمّق في تضاعيف ما أوردناه، فحكم بأنّ الجوهر في الأعيان عرض في الأذهان.

ثمّ أورد السؤال و الجواب حيث قال: «فان قيل كيف يصحّ جعل العلم مطلقاً في مقولة الكيف و عندهم أنّ الحاصل في العقل هو ماهية المعلوم، و ماهية المعلوم قد يكون

١ - ب: يؤيده.

٢ - الجمع بين رأيي الحكيمين، ص ٨٦.

٣ - لآخوانا.

٤ - اقتباس من كريمة العنكبوت، ٤١: «و أنّ أو هن البيوت لبيت العنكبوت».

جوهرًا فلا يكون العلم به عرضاً و كيفاً هو جوهر؟ قلنا: الجوهرية و العرضية أمّا هي باعتبار الوجود العيني لا باعتبار الوجود الذهني و الظلي، فلا يمتنع أن يكون الحاصل في العقل جوهرًا باعتبار أنه ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع، و عرضاً باعتبار أنه علم بشيء و صورة له، فالعلم في الوجود الأصيل يكون قائماً بالنفس فيكون عرضاً». ثمّ قال فان قيل: «لا يخلو من أن يكون حصوله في العقل حصولاً عينياً أو ذهنياً؛ فان كان عينياً يكون عرضاً، لكونه في الوجود العيني قائماً بالموضوع مع كونه قد يكون في وجود آخر له أيضاً لا في موضوع فيكون جوهرًا و عرضاً في الوجود العيني، و هو محال. و ان كان حصولاً ذهنياً فلا يكون كيفاً؛ لأنّه عرض يكون في الوجود العيني قائماً بالغير مع باقي القيود التي تميّزه عن سائر الأعراض، ثمّ قال قلت: لا كلام في قوّة هذا الاشكال»، انتهى.

و هذا كما ترى أنّ قوّة هذا الاشكال على ما قرّره لا على ما علمناك من كون الحاصل في العاقل ماهية المعقول، و مع ذلك لا ينافي كونه تحت مقولة الكيف و غيره، فسؤاله لا يحتاج الى الجواب.

و أمّا جوابه: فلاكه على أنّ مناط الجوهرية و العرضية هو الوجود العيني و ليس كذلك، بل مناطه نفس الماهية بما هي هي مع قطع النظر عن الأذهان و الأعيان فكأنّه مردود بما قرّرنا [ه] لا بما ذكره السيّد السند بقوله: «و فيها نظر، أمّا في القول الأوّل فلما حقّقناه من جواز أن يكون لشيء واحد بحسب الوجود العيني ماهيةً و بحسب الوجود الذهني ماهيةً أخرى، فلا يلزم من كون الماهية /PB33/ الخارجية لشيء واحد جوهرًا أن تكون الماهية المعقولة أيضاً /MA30/ كذلك. و أمّا في القول الثاني فلأنّا نختار أنّ حصول العلم في العقل حصول ذهني و هو هناك كيف، و نمنع لزوم قيام الكيف بالغير في الوجود العيني، فإنّ المحقّقين عرّفوا العرضَ بالموجود في الموضوع، و قسّموه الى الأقسام التسعة و لم يشترطوا أن يكون في الوجود العيني كذلك، و لذلك ذهبوا الى أنّ كثيراً من الأعراض لا وجود له في الأعيان بخلاف الجوهر، فاتّهم اعتبروا فيه الوجودَ العيني و عرّفوه بماهية اذا

وجدت في الخارج كانت لا في موضوع، وكان بعض الناس لما رأهم عرفوا الجوهر بما ذكر، حسب أن العرض عندهم ماهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع، فتوهم أنهم ذهبوا الى أن العرضية كالجوهرية بحسب الوجود العيني وليس كذلك»، انتهى.

وهو مردود بما أورد عليه المحقق الدواني على نمط لا يرد علينا، وذلك حيث قال: «أقول: قد نبهناك على مواضع على أن كون الشيء الواحد ذا ماهيتين مختلفتين كلام خالٍ عن التحصيل، لأنه اذا اختلفت الماهيتان لا يبقى شيء واحد، وكيف تبقى الوحدة مع اختلاف الماهية؟! على أن هذا قول بأن الموجود في الخارج يغائر الموجود في الذهن بحسب الماهية فلا تكون تلك الماهية موجودة في الذهن، وبرهان الوجود الذهني على تقدير تمامه إنما يدل على وجود نفس الماهية في الذهن لا على وجود ماهية مغائرة لها مخالفة آياها في الجنس العالي»، انتهى.

والحق أن مناط الجوهرية والعرضية هو نفس الماهية بما هي هي، سواء كانت في الأعيان أو في الأذهان، ولا دخل للوجود المطلق فيها فضلاً عن الوجود العيني كما ظنه الفاضل الدواني، أو الوجود المطلق للعرض دون الجوهر كما عليه السيد السند.

ومن هنالك ينحسم عرق الشبهات التي قد نشأت عن غفلة ما أورده أستاذنا المعلم، على ما أوضحناه وقرّرناه وتبينناك عليه، لئلا تركز الى الأوهام الفاسدة والظنون الكاسدة، شعر:

تبصّر صاحبي وجهي زماناً ترى اليومان^٢ في وجهي عياناً
وان كنت مشتتياً لما هو أكثر بياناً وأوفر حظاً وتبياناً فعليك بمطالعة العروة الوثقى
في شرحنا لالهيات كتاب الشفاء و ﴿ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ
الْعَظِيمُ﴾^٣.

٢- يمكن أن يقرأ في ب: اليونان.

١- م: هو.

٣- الجمعة، ٤.

[١٥/٤١] قال: أن يكون العلم بها ...

أقول: أي أن تكون علمية الصور العقلية الجوهرية مشروطةً بوجودها الارتسامي، فيكون وجودها الارتسامي عرضاً، إلا أن الصور المعقولة الجوهرية عرض، كما يلوح عن ظاهر عبارته.

وبالجمله: أن الصور المعقولة الجوهرية القائمة بالمعقول جواهر وهي علوم باعتبار و معلومة باعتبار، فالمعلوم بالذات هو الصور المعقولة باعتبار أخذها في حدّ نفسها، /PA34/ و العلم باعتبار قيامها بها و ارتسامها فيها، فالمعتبر في كونها علوماً ارتسامها الذهني على أن يكون علميتها مشروطةً بوجودها الذهني و عوارضه المكتنفة هي بها، فهي عرض قائم بالذهن من قبيل الكيفيات النفسانية /MB30/.

و ما ذكره الأستاذ - قدّس سرّه - من كونه بوجوده الذهني علماً و هو عرض أن علميته^١ مشروطة^٢ به، لأنّ العلم عرض، بل أنه مشروط بالعرض القائم بالنفس. ثمّ إنّ العلم و المعلوم واحد بالذات و بالحقيقة، متغايران بالاعتبار إن كان أحد الاعتبارين عرضاً.

ثمّ إنّ الأمر الخارجي معلوم بالعرض كالأمر الخارجي، فأنه محسوس بالعرض بصورته المحسوسة.

قال اللوكري في بيان الحقّ: «و المدرك بالحقيقة و الذات هو الأمر الحاصل^٤ في النفس، و أمّا الشيء الذي ذلك أثره، فأنه مدرك بالعرض؛ فلذا^٥ يحكم بأنّ لهذا المدرك وجوداً من خارج؛ اذ ليس له وجود فيه.

ثمّ إنّ تلك الصور العقلية الجوهرية مثلاً يصدق عليها أنّها مقبولة الفعل، بمعنى أنّه

١ - م: - أن علميته.

٣ - ش: لأن.

٥ - ش: فلهذا.

٢ - م: مشروط.

٤ - م: هو الأمر و الحاصل.

يصدق ذلك عليها في المرتبة المتأخرة عنه، حيث أنه يكون سبباً ومبدأً^١ لانكشاف ما هو معلوم به، وانفعالاً لانفعال القوّة المدركة عنه، وقس عليه أمره اذا قيل أنّها مضافة أو كيف كما سيأتي».

[١٩/٤١] قال: فأذنا قلبه خطلاً وان ...

أقول: الخطل: استرخاء الأذن، يقال أذن خطلاً: و^٢ بُلّه خطل، و الخطل الرجل^٣: الأحمق.

[٣/٤٣] قال: لا يمكن مفارقتها إياها ...

أقول: يريد^٤ بيان حال جوهرية الصورة الجوهرية الجرمية^٥ القائمة بالمادّة بأنّها وان كانت قائمة بها، لكنّها ليست كجزء منها، بخلاف العرض، فأنّه كجزء من الموضوع لاستحالة انتقاله عنه، ثمّ إنّ تلك الصورة وان كانت لا يمكن مفارقتها إياها حال كونها قائمة وحدها، بل إنّ فارقتها يكون قائمة بمادّة أخرى، ومع ذلك يكون جوهر العدم افتقارها بسنخ حقيقتها إليها، ولا يمكن مفارقتها عنها قائمة وحدها، بل تكون قائمة بمادّة أخرى، ولما لم يكن محتاجة إليها بسنخ ذاتها لا يكون عرضاً، و قس عليه أمر الصورة المعقولة الجوهرية!

[١٦/٤٣] قال: لا على أنّه في موضوع ...

أقول: يعني بذلك أنّ مناط كون الشيء عرضاً افتقاره الى موضوع، فكونه^٦ في موضوع بخصوصه لاغياً^٧ في عرضيته، فلو كان الشيء عرضاً في الذهن يكون أيضاً كذلك

١- م: - و مبدأً.

٣- م: للرجل.

٥- م، ش: الجزئية.

٧- لاغى: فاحش.

٢- م: - و.

٤- م: أيّد.

٦- م، ش: فيكون.

في الخارج و بالعكس، فسلب موضوعية موضوع بخصوصه لا يقدر في عرضيته لسنخ^١ حقيقته، مثلاً أنّ الصورة^٢ الجوهرية العقلية لو كانت أعراضاً في الأذهان لكانت كذلك في الأعيان، لا أنّها لو وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع ليصلح^٣ أن يكون أعراضاً في الأوّل جواهر في الآخر^٤، بل حقيقتها لا تتبدّل بتبدّل الأوعية و الظروف، /PB34/ فان كانت جواهر في الأعيان كانت جواهر ذهنية في الأذهان و ان كانت أعراضاً في الأعيان كانت أعراضاً ذهنية في الأذهان.

و قوله: «و كان [هو] في هذا الشيء لا على أنه في موضوع» محمول على أن ليس ذلك الشيء الذي هو فيه، و ان كان موضوعاً له لكن خصوصيته لما كانت لاغية في عرضية العرض، فقد نفى عنه أن يكون موضوعاً مناطاً لعرضيته، بل أنّما مناط عرضيته افتقاره الى موضوع -سواء كانت ذلك هو هذا الموضوع أو غيره- على ما تبّه /MA31/ عليه بقوله: «فليس يمنع ذلك أنه في نفسه في موضوع».

و الحاصل: أنّ مناط الجوهرية و العرضية الاستغناء عن موضوع و الافتقار الى موضوع أيّ موضوع كان، و كيف كان ذهنياً أو عينياً فالجوهر في الأعيان جوهر في الأذهان و بالعكس، و العرض كذلك، فلا معني لصيرورة الجوهر في أحدهما عرضاً في الآخر، فالعلم بمعني الصورة من مقولة المعلوم و ان كان حصولها الذهني و وجودها الارتسامي عرضاً و شرطاً لكون الصورة الذهنية علماً.

و بالجملة: أنّ عرضية حصولها الذهني لا تنافي جوهرية ذاتها، لأنّ حصولها في الذهن شيء و صورتها الجوهرية شيء، فالجوهر جوهر و العرض عرض مطلقاً. قال خاتم المحصلين في بعض رسائله: «و اذا سمينا الصورَ الذهنيةَ علماً فتلك الصور من حيث أنّها موجودة في الأذهان أو العقول مساوية الماهيات للمدركات، و من حيث أنّها

١- ب: بسنخ.

٢- ش: الصور.

٣- ب: ليصح.

٤- ب: الاخير.

كذلك فبعضها جوهر و بعضها عرض، لكن جواهرها جواهر ذهنية و أعراضها أعراض ذهنية، و من حيث وجودها في الخارج فالجميع أعراض؛ لأنّها موجودة في موضوع موجود في الخارج هو الذهن أو العقل، و الموجود في الموضوع هو العرض»، هذا كلامه^١. و هو يرشدك الى أنّ خصوص حصولها الذهني الارتسامي عرض و هو من مقولة الكيف و ان كانت الصورة الجوهرية المعقولة في نفسها جوهرًا.

[١/٤٥] قال: فظنّ به أنّه علم و عرض ... *

أقول: ليس كذلك، بل أنّه علم من مقولة المعلوم، و أمّا العلم الذي هو عرض فأنّه أمر عرضي لماهيّة و هو من الكيفيات النفسانية، و هو شرط كون الصورة علمًا من مقولة المعلوم أنّ ذلك العلم هو المعلوم بالذات، و هو باعتبار أخذه في نفسه مع قطع النظر عن وجوده في الذهن و ان كان فيه.

قال الشيخ في التعليقات: «العلم هو صور المعلومات، كما أنّ الحسّ هو صور المحسوسات، و هي^٢ أمّا ترد على النفس من خارج و يفيدها أيّاه و واجب الصور اذا تمّ استعدادها، كما أنّه يفيد سائر الموجودات، فالمعلومات تحصل للانسان من خارج»، انتهى^٣. و علم منه أنّ العلم بهذا المعنى من مقولة المعلوم /PA35/ فان جوهرًا فجوهر، و ان عرضًا فعرض^٤، حيث أنّ خصوصية الوجود الخارجي أو الذهني من عوارض الجوهر و حقيقته. ثمّ أنّ صور المعلومات غير ارتسامها في الذهن بحسب خصوصية، فكونها عرضًا بحسب ارتسامها يرجع الى عرضيتها بما هي مرتسمة فيه، فيرجع ذلك حقيقةً الى عرضية ارتسامها الذهني، فهو من مقولة الكيف و ان كانت تلك الصورة من مقولة المعلوم؛ و صدق الجوهر عليها لا ينافي قيامها بالذهن بحسب خصوصية ارتسامها الذهني، كما [أنّ] الصورة

١- م: كان.

٢- م: هو.

٣- ب: + و.

٤- م: فهو عرض.

الجسمية القائمة بالهولي جوهر لعدم افتقارها اليها في ذاتها هو مناط جوهريتها وان كانت قائمةً بها بعوارضها الشخصية. فالجوهر ان كان في شئ فهو بذاته لا يفتقر اليه، سواء كانت صوراً عقليةً /MB31/ جوهريةً أو صوراً ماديةً هيولانيةً.

ثم ان كون الشيء معلوماً لنا بحصول صورته في ذهننا، فيكون وجوده الذهني شرطاً لكونه علماً، وذلك النحو من الوجود من الكيفيات النفسانية.

قال الشيخ: «تعليق: كل صورة أدركناها فأنما أدركناها اذا وجد مثالها في، فإنه لو كان لوجوده في ذاته في الأعيان، لكننا أدرك كل شيء موجود، وكنت لا أدرك المعدومات اذا فرضنا أن ادراكي له لوجوده في ذاته، وهذان محالان؛ لأننا ندرك المعدومات في الأعيان وقد لا ندرك الموجودات في الأعيان، فاذاً الشرط في الادراك أن يكون وجوده في ذهني»، انتهى.

وهو صريح في أن شرط كون الشيء معلوماً لنا حصول صورته و حقيقة ذاته فينا، هو وجوده الذهني، فصورته من مقولة المعلوم فهو جوهر ان كان ذلك جوهرًا وان كانت مشروطاً بوجوده الذهني الذي هو عرض من الكيفيات النفسانية، و اطلاق مثال الشيء على حقيقته المرتسمة في الذهن غير عزيز في كلامه.

قال أيضاً «تعليق: العلم هو حصول صور المعلومات في النفس»، انتهى. وهو يشعر بوجوده الذهني، فهذا علم من مقولة الكيف وان كانت صورها من مقولة المعلوم و حصولها فيه شرط في كونها علوماً.

[و قال أيضاً]: «تعليق: الصورة الحاصلة في الذهن لا تنفك من الاضافة الى الذهن، و لا تنفك من أن تكون مضافةً بالقوة أو بالفعل الى شيء خارج، أمّا بالقوة اذا كان الشيء من خارج غير موجود، و أمّا بالفعل؛ فاذا كان الشيء من خارج موجوداً^١».

قال خاتم المحصلين في بعض رسائله: «اذا سمينا الصور الذهنية علماً فتلك الصور

من حيث أنّها موجودة في الأذهان أو العقول مساوية الماهيات للمدرجات /PB35/ و من حيث أنّها كذلك فبعضها جوهر و بعضها عرض».

و اذا^١ تقرّر هذا فنقول: انّ ما ذكره الأستاذ و أمر به من تأمل أدقّ في توفيق بين ما وقع عنه في الهيات كتاب^٢ الشفاء: من أنّ العلم بالجواهر عرض و المعتبر في الجوهر^٣ وجوده في الأعيان، فتكون الصورة العقلية الجوهرية عرضاً قائماً بالذهن، و مع ذلك يصدق عليها أنّها اذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع، فتكون جوهرًا نظرًا الى الأعيان عرضاً بالقياس الى الأذهان».

و الحقّ كما قرّره في قاطيعورياس كتابه الشفاء من أنّ الحصول الذهني و العيني لا يتبدّل حقيقة الشيء به لكونه من عوارضها، و كما يلوح من طبيعيات كتابه الشفاء بقوله: «و اعلم أنّه ليس في العقل المحض تكثّر النسبة و لا ترتيب صورة فصورة، بل هو مبدأ لكلّ صورة تفيض عنها على النفس، و على هذا ينبغي أن يعتقد الحالّ في المفارقات المحضة في عقلها للأشياء، فان عقلها هو العقل الفعّال لصور الخلائق لا لشيء يكون للصور أو في الصور»، هذا كلامه. و علم منه أنّ علمها بالأشياء بصورها و هي من مقولة المعلوم كما عرفتّه.

و لعلّ التأمل الأدقّ الذي قد أمرنا به هو أنّ حصول تلك الصور /MA32/ في الأذهان عرض من الكيفيات النفسانية، و شرط لكونها علومًا و ان كانت في حدّ أنفسها من مقولة المعلوم.

و من ههنا يلوح توجيه ما حقّقه اللوكري في بيان الحقّ بقوله: «انّ هذه المعقولات سنيّين من أمرها بعد أنّ ما كان من الصور الطبيعية و التعليميات، فليس يجوز أن يقوم مفارقاً بذاته، بل يجب أن يكون في عقل أو نفس، و ما كان من أشياء مفارقة فنفس وجود

١- م: فاذا.

٢- م: كتابه.

٣- م: في الجوهر.

تلك المفارقات مباتنة لها ليس علمنا بها، بل يجب أن نتأثر عنها هو علمنا بها، وكذلك ان كانت صوراً مفارقةً و تعليميات مفارقة، فإن ما كان علمنا بها ما يحصل لنا منها، ولم تكن أنفسها توجد لنا و منتقلةً إلينا، فقد بيّنا بطلانَ هذا في مواضع بل الموجود منها هي الآثار المحاكية لها لا محالةً و هي علمنا، فهي امّا أن يحصل في أبداننا أو نفوسنا، و الأوّل باطل؛ لأننا قد بيّنا استحالته، فبقى أنّها في نفوسنا»، انتهى.

و أنت خبير بجواز توجيهه بوجهٍ يوافق الحقّ، و ذلك بأن يقال أنّ المراد من عدم انتقالها الى النفوس بهوياتها العينية، لاستحالة أن يكون الموجود العيني بهويته العينية هو الموجود الذهني بهويته الذهنية، و هو لا ينافي حصول PA36/ ماهيتها الكلية في الذهن مخالفةً لهوياتها العينية؛ فلذا قال هي الآثار المحاكية كما يقال الصور؛ على أنّ من الجائز أن يكون المراد به ارتسام تلك الحقيقة الغير المنتقلة، و هو شرط لكون تلك الصور علوماً، كما علمته غير مرّة، فتدبّر تعرف!

[٤/٤٥] قال: **محمولان على الأشخاص**.*

أقول: ذلك لتركّبها من الأعراض فيصدق حدّ العرض عليها من هذه الجهة، و مع اقترانها بها لا يخرج الجواهر عن حدّ الجوهر و لا الأعراض عن حدّ العرض لمقارنة^٢ كلّ منهما للآخر، حيث انّ لحوق أحدهما للآخر لا يغيّر ذات شيء منها عن حقيقته، فصدق حدّ الجوهر و حدّ العرض على الهويات الجوهرية و الأشخاص الهيولانية لا ينافي صدق الجوهر و العرض عليها بما لها من الحقيقة الجوهرية و الأعراض المميّزة لها.

[٩/٤٥] قال: **فكليات الجواهر جواهر**

أقول: حيث انّ مناط جوهرية الجوهر ماهية المستغنية عن الموضوع على أن تكون

خصوصيات أنحاء الوجود والأوعية لاغية في ذلك. قال الرئيس في المقالة الثالثة^١ في فصل الجواهر الأولى والثانية والثالثة بهذه العبارة: «وأمّا حديث الموجود المأخوذ في رسم الجوهر، وأنه لا محالة واقع على بعضها قبل بعض فهو شكّ، وحقّه أن نحلّ، فنقول: إنّ قولنا من الجوهر - الموجود لا في موضوع - لسنا نعني بالموجود حال الموجود من حيث هو موجود، ولو كان كذلك لاستحال أن تجعل الكليات جواهر، وذلك أمّتها لا وجود لها في الأعيان البتة»، انتهى.

ولكن بقي فيما وقع عنه بقوله: «لاستحال أن تجعل الكليات جواهر» حكاية ما حيث أنّه يقول بوجود الكليّ الطبيعيّ في الأعيان، وان جاز دفعها بأنّ المراد من استحالة وجوده MB32/ فيه وجوده الامتيازي الانميازي لا الخلطي الاتحادي، أو وجوده الاتحادي مع تقييده بالكليّ المنطقي وهو قريب من الكليّ العقلي، فتدبر فيه!

ثمّ بما قرّره الشيخ على ما نقله المصنّف - طاب ثراه - حان حين أن نحاكم^٢ بين ما حقّقه الرئيس من حقيقة الجوهر وبين ما أورد عليه شيخ^٣ أتباع الرواقيين و محيي مراسم الاشرافيين في كتاب حكمة الاشراف بهذه العبارة: «انّ الجوهرية أيضاً ليست في الأعيان أمراً زائداً على الجسمية، بل جعل الشيء جسماً بعينه هو جعله جوهرًا؛ إذ الجوهرية عندنا ليست الا كمال ماهية الشيء على وجه يستغني في قوامه عن المحلّ، والمشاؤون عرّفوه بأنّ الجوهر هو الموجود لا في موضوع، ففني الموضوع سلبي والموجودية عرضية^٤».

ثمّ قال: «فاذا قال الذابّ عنهم انّ الجوهرية أمر آخر يصعب عليه شرحه و اثباته على المنازع، ثمّ اذا كانت أمراً آخر موجوداً في الجسم فلها وجود لا في موضوع، فيكون لا محالة موصوفةً بالجوهريّة، /PB36/ و يعود الكلام الى جوهر الجوهر فيتسلسل الى غير النهاية»، انتهى.

٢ - ب: تحاكم.

٤ - ش: - عرضية.

١ - قارن: الشفاء، المقولات، ص ٩٢.

٣ - م، ش: الشيخ.

٥ - حكمة الاشراف، ص ٧٠.

و ذلك بأن نقول لهذا الشيخ الاشرافي: ان بين حدّ الجوهر و بين رسمه بوناً بعيداً، و انّ ما ذكره بقوله: «و المشاؤون عرفوه»، الى آخره لاحدّوه بل رسموه؛ و قد علمت الفرق بينهما؛ و لا يلزم من عدم جنسية الآخر عدم جنسية الأوّل، على ما صرّح بعيد ما نقلنا عنه بهذه العبارة: «و اذا شئت أن يظهر لك الفرق بين الأمرين و أنّ أحدهما معني الجوهر و الآخر ليس كذلك، فتأمل شخصاً ما كزيد اذا غاب عنك أو نوعاً من الجواهر مع امكان انصرافه من العالم - لو كان عندك انصرافه من العالم^٢ ممكناً - أو نوعاً من الجواهر ممّا يشكّ في وجوده فأنك تعلم أنّه ماهية اذا كانت موجودة لا في موضوع، و تعلم أنّ هذا المعنى هو المقوّم الأوّل لحقيقته، كما تعلم أنّه جوهر و لا تعلم أنّه هل موجود في الأعيان بالفعل لا في موضوع، بل ربّما كان عندك معدوماً فإنّ الوجود بالفعل في الأعيان لا في موضوع ليس مقوّمًا لماهية زيد و لا لشيء من الجواهر، بل هو أمر ملحق لحوق الوجود الذي هو لاحق لماهية الأشياء كما علمت، فليس هذا جنساً»، انتهى. و هو صريح في الفرق بين حقيقة الجوهر و رسمه.

و أيضاً ذكر ما توهمه هذا الاشرافي في الاشارات، و الجواب عنه بما قرّرنا بقوله: «وهم و تنبيه و ربّما ظنّ» الى آخره؛ و بما أتيناك من الفرق فلا يصعب عليك فهمه على ما ظنّه، فلو كان فيه صعوبة فليس أصعب ممّا ذكره في أمر الجوهر بقوله: «اذ الجوهر عندنا ليس الّا كمال» الى آخره، اذ من البين أنّ كون حقيقته هو هذا أصعب من أن يخفى، و حكاية الاصطلاح لا يجديده مع اشتراكها.

و الحاصل: أنّ ما هو بصدد طلبه من اثبات أمر آخر غير الموجود من حيث هو موجود، تدارك الرئيس اثباته، بل صرّح بمغائرتة و بينه على وجه لا نزاع فيه. ثمّ انّ ما ذكره /MA33/ هذا الكامل الاشرافي بقوله: «ثمّ اذا كانت أمر آخر موجوداً في الجسم فلها وجود لا في موضوع»، الى قوله «فيتسلسل»، كلام مغالطي لا برهاني، بل

١ - ش: بينها.

٢ - ب: لو كان عندك انصرافه من العالم.

سفسطة لا فلسفة؛ لأنّ الجوهر حقيقته لما كان جنساً عالياً - يكون نظراً الى ما تحته من الأجناس و الأنواع حقيقة مأخوذة بلا شرط شيء نظراً الى ما هو من قبيل ما أخذ بشرط شيء - فتكون نسبته اليها نسبة الجسم مثلاً الى الأجسام، و نسبة الحيوان الى الفرس و الانسان؛ وكما^١ أنّه لا يلزم أن تكون للجسمية جسمية أخرى زائدة عليه، وللحيوان حيوانية و للانسان انسانية أخرى اذا صدق على أفراده الشخصية، فكذلك لا يلزم من صدق الجوهر على أفراده زيادة الجوهرية على ذاته/PA37/ ليلزم التسلسل.

و بعبارة أخرى: أنّه كما لا يلزم أن يكون الحيوان في الانسان يتّصف بالحيوانية على أن تكون حيوانية أخرى لهذه الحيوانية، بل عينها؛ فكذلك^٢ يقال في الجوهر و الجوهرية للجسم و كون هذه الحقيقة المعترية لهذا^٣ الرسم موصوفةً بمثل هذا الرسم الذي يكون حقيقته لا يلزم اتّصاف الجوهرية بالجوهريّة، أي بحقيقته الجوهرية، و هذا المفهوم من قبيل العرضي و ليس جوهرًا، كما أنّ من اتّصاف الانسان بمؤدّي الرسوم و اللوازم و الأعراض لا يلزم التسلسل، و هذه المفهومات العرضية التي تتّصف الانسان بها ليست حقيقة الانسان، بل ذات الانسان كافية في انتزاع الانسانية عنه^٤.

و بالجملة: أنّ مصداق حمل مبادي الذاتيات و الذوات هو الذاتيات و الذوات أنفسها من دون حيثية تقييدية و تعليلية، كنسبة الوجود الانتزاعي الاتبائي الى الوجود الحقيقي القائم بذاته.

١٢/٤٥] قال: كشط السترة. *

أقول: في النهاية: «في حديث الاستسقاء فكشط السحاب، أي تقطع و تفرق، و الكشط و القشط^٥ واحد^٦، سواء في الرفع و الازالة و القلع و الكشف»^٧.

١- ب: فكما.

٢- ش: و كذلك.

٣- ش: بهذا.

٤- ب: - عنه.

٥- م، ب: القسط.

٦- لفظ «واحد» لم يكن في المصدر.

[٢٣/٤٥] قال: فتكون دلالته. *

أفيد: ضمير «دلالته» عائد الى العرض.

[١/٤٥] قال: ولقد أحسن. *

أفيد: من الاحسان بمعنى العلم.

[٥/٤٨] قال: بحسب نفسها المرسلة ...

أقول: حاصل كلامه - قدس سره - أنّ للطبيعة الكلّية وجودين^٨، خلطي اتّحادي - في الأعيان - و انخيازي في الأذهان، فعلى الأوّل متّحدة مع الشخص محفوفة بالشخص و مخلوطة به، و ما وقع من أرباب هذه الصناعة من أنّ الشيء ما لم يتشخّص لم يوجد ما يشمل هذا، فلا يلزم من ذلك نفي الكلّي الطبيعي في الأعيان بهذا المسلك، على ما ظنّه الشريف المحقّق في حواشيه على المحاكمات توهمًا منه أنّه لو وجد في الخارج لكان شخصًا، و لم يعلم أنّه لو صحّ هذا يلزم أن لا يكون في الذهن أيضًا. و الجواب ما علمته، ولكن بقي أنّ ما حكم به الأستاذ من وجوده الاتّحادي مع أفرادها في الأعيان - كما عليه الشيخ في الهيات الشفاء في فصل اختصاص مذاهب القدماء الأقدميين^٩ - ينافي ما وقع عن الشيخ في أوائل النمط الرابع من الاشارات، و كذلك ما وقع عنه في أوائل منطق كتابه الشفاء في فصل في الطبيعي و العقلي و المنطقي /MB33/ من قوله في بحث الجنس الطبيعي بهذه العبارة /PB37/ : «لم يحصل لهذه المعاني الوجود الذي في الكثرة و لا يتّحد فيها بوجه من الوجوه؛ اذ ليس في خارج الأعيان شيء واحد عام، بل تفريق فقط، ثمّ يحصل مرّةً أخرى بعد الحصول في الكثرة معقولة عندنا». ثمّ ذكر: «و أعلم أنّ ما قلناه في الجنس هو مثالك في النوع و الفصل و

٨- ب: وجود.

٧- انظر: النهاية لابن الاثير، ج ٤، ص ١٧.

٩- ب: أقدميين.

الخاصّ و العرض العام»، انتهى.

و من الظاهر أنّه لا يجمع القول بالاتّحاد؛ لأنّ قوله: «لا يتّحد» كيف يجمع «يتّحد»؟ ثمّ أقول في وجه التوفيق بنظر التدقيق بينهما أنّ المنفي هو وجوده من حيث كونه معروضاً للكلي المنطقي على ما قال: «اذ ليس في خارج الأعيان شيء واحد عام بل تفريق فقط». والحاصل: أنّ الكلي الطبيعي باعتبار كونه معروضاً للكلي المنطقي لا يتّحد في الكثرة بوجه من الوجوه لعدم وجوده في الخارج على صفة العموم والكليّة، و القرينة عليه ما وقع عنه بقوله: «ثمّ يحصل لهذه المعاني الوجود الذي في الكثرة»، و ذلك حيث إنّ المراد من هذه المعاني هو الكليات الطبيعية من الجنس و النوع و العرض العام و الخاصّة، و من الوجود الذي يحصل لها في الكثرة، و من الوجود الذي يحصل لها في الكثرة هو نحو وجودها العمومي الاطلاقي، أي كونه معروضاً للكلي المنطقي الذي يناسب العقل دون الخيال، كما أنّ الكثرة بالعكس.

[٥/٥٠] قال: **أما أن تنسلخ ...**

أفيد: و بالجملة: من القطعي بالضرورة العقلية أنّ الحقيقة أيّة حقيقة كانت يمتنع أن يكون شيء من أفرادها الخارجية و أفرادها الذهنية على ملابسة ما ينافي تلك الحقيقة و يقابلها و يصادمها، فلو كان الوجود الذهني مصادماً للإنسانية مثلاً كان يمتنع أن يوجد الانسان في الذهن و يكون له فرد ذهني، فاذا كان التأمّل بالوجود العيني - بالنسبة الى حقيقة بمنزلة الإنسانية بالنسبة الى حقيقة الانسان مثلاً - كان يمتنع أن يكون لها فرد ذهني موجود بالوجود الظلي المقابل للوجود المتأمّل العيني بصريح الضرورة الفطرية، فلا تكون من الجاهلين^١.

أقول: من التنبيه على ذلك أنه لو حصل ما حقيقته نفس الوجود المتأمّل و تأكده

١ - اقتباس من كريمة الانعام، ٣٥.

في ذهن لزم أن يعقل كل شيء كما عقله، قال اللوكري في بيان الحق: «أن ذوات المجردات مفارقة فلا تصير نفسها صورةً لنفس انسان، ولو صارت لكانت النفس قد حصل فيها صورة الكلّ و عملت كل شيء بالفعل.» وهذا على محاذة ما ذكره الشيخ في الهيات الشفاء من استحالة اتحاد العلم و المعلوم كما ظنّه فرفور يوس.

و الحاصل: أنه على تقدير حصوله بوجوده المتأصل العيني في ذهن PA38/ ما لزم عدم حصوله فيه و إلا لكان عالماً مثل علمه، و لو كان بوجوده الظلي يلزم انقلابه عن حقيقته التي هي الوجود المتأصل و لو كان وجوداً متأصلاً و ظلياً يلزم اجتماع المتضادين المتنافيين؛ و من أعجوبة العجائب أن بعض الأعلام قد استدللّ بما ذكره اللوكري على أن العلم بالأشياء بصورها و أشباحها لا بماهياتها^١، و الأ لزم من تعقل المفارقات كالعقول علم الذهن بجميع ما علمته، و لم يعلم أن العلوم من لوازم وجوداتها MA34/ العينية لا ماهياتها بما هي هي.

[١١/٥٠] قال: في الأعيان. *

أقول: لا خفاء في أن ما أفاده - طاب ثراه - برهان قطعي على امتناع تصوّر كنهه تعالى؛ لأنّه يلزم^٢ من تصوّره كذلك أن يكون ذا ماهية كلية، لها فردان عيني و ذهني، فيكون من أولات الماهية، فيلزم أن يكون ممكناً لا واجباً؛ هذا خلف. و أن بعض الأجلاء لفي غفلة عن هذا، ظناً منه أنه لا دليل على استحالة تصوّره تعالى بالكنه، بل الدليل عليه الاجماع، و ليس ذلك إلا بعض الظن^٣.

[٧/٥١] قال: في متن الخارج.

أقول: توضيحه: أن البرهان يحكم بلسان عقله الصريح بتقدّم الوجود المتأصل

١ - لا ماهياتها.

٢ - ب: لا يلزم.

٣ - اقتباس من كريمة الحجرات، ١٢: «أن بعض الظن اثم».

الذي يكون هو عين حقيقته على معلولاته، ولما استحال كون ذلك في الأوهام تعيّن أن تكون تلك المرتبة العقلية هو^١ الهوية العينية في الأعيان، فيلزم انفكاك معلولاته عن وجوده الأصيل تعالى في الأعيان، حيث أنّ لنفس^٢ الأمر ظرفين: أحدهما: الذهن، و ثانيها: العين، ولما استحال الأوّل تعيّن الآخر، فليتدبر!

[١١/٥١] قال: مستنمياً

أقول: استنام فلان الى فلان اطمئنّ اليه، مجمل اللغة.^٣

[٢٣/٥١] قال: عارضاً من عوارض الماهية.

أقول: يشير به الى زيادة الوجود على الممكنات، حيث أنّها ليست مطابقة صدقه عليها، ومغائر^٤ حملة بذواتها، وذلك بخلاف ما عليه نسبة الوجود المطلق الى ذاته تعالى، حيث أنّ مصداق حملة عليه ذاته بذاته، فلا يكون زائداً على ذاته. وبالجملة: أنّ مصداق حملة عليه ذاته بذاته من دون حيثية^٥ ما تقييدية و تعليلية، بخلاف أمر صدقه على الممكنات، حيث أنّ ذلك بما لها من الاستناد الى الجاعل الحقّ.

[٨/٥٢] قال: في المدخل. *

أقول: باب من المنطق قبل ايساغوجي.

[١٠/٥٢] قال: من حيث هي. *

أقول: أراد بذلك التعليل لا التقييد، ولا ينافي كونها من حيث هي، يدلّ على ذلك ما ذكره الشيخ في منطق الشفاء بقوله بهذه العبارة من حيث يتصوّر /PB38/ أو يعقل: «ثمّ

١- كذا.

٢- ش: النفس.

٣- مجمل اللغة، ص ٦٨١ - اليه.

٤- ب: معيار.

انّ كون هذه الحيشية تعليلية لا ينافي أن تكون الماهية من حيث هي معروضةً له، وذلك بخلاف ما اذا كانت الحيشية هي الحيشية التقييدية،» ونظيره ما قيل: «انّ النار من حيث أنّها نار مسخّنة للماء.»

فقد بان أنّه لا يلزم من كون معروض الكلّية هو الماهية من حيث هي أن تكون الهويات الشخصية كليّات، لصدق الماهية من حيث هي عليها، والكلّي صادق على الماهية من حيث هي، وصادق على الصادق على الشيء. صادق على ذلك الشيء وجه عدم اللزوم أنّ مصداق الكلّي ومعروضه وان كان هو الماهية من حيث هي لكن بشرط التصرّو لا مطلقاً.

فاندفع ما توهمه الشريف المحقّق من أنّ معروض الكلّية ليس هو الماهية من حيث هي، وهما منه أنّه يلزم ذلك ولم يعلم ذلك الاشتراط والتصرّو وهو الوجود الذهني. وبالجملة: أنّ الماهية من حيث هي بشرط وجودها الذهني معروضة للكلّية لا مطلقاً، ولما كانت تلك الحيشية لتعليلية^١ لا تقييدية فلا ينافي كونها من حيث هي كذلك، فتدبر!

[١١/٥٢] قال: وجودها ذلك^٢. *

أقول: مفعول مطلق للوجود، أي ذلك النحو من الوجود.

[٣/٥٣] قال: وفي المقلّدين *

أقول: انّ الأستاذ المصنّف^٣ - قدّس سرّه - قد بالغ /MB34/ في التشنيع على السيّد

١- م: التعليلية.

٢- انّ هذه التعليقة متأخّرة عن التعليقة التالية في نسخة «م» و «ب».

٣- ب: المحقّق.

السند، بناءً على أنه حكم بتأخر الفعلية عن الوجود على الإطلاق، متمسكاً بما عليه خاتم المحصلين في دينك الكتابين، ولم يعلم أنه إنما حكم بتأخرها عنه عن الوجود الخارجي بحسب انتزاعها وإخراجها، ولا ينافي ذلك تقدّمها عليه بحقيقتها الامتيازية على ما أوضحناه في الحاشية الطويلة التي استقصينا [ها] حق الاستقصاء واستوفينا [ها] حق الاستيفاء.

ثم إن ما عليه خاتم المحصلين في دينك الكتابين من^١ ذلك التأخر على تباع ما عليه الرئيس في النمط الرابع من الاشارات، حيث حكم هنالك بإخراج ما ليس بمحسوس عن المحسوس بقوله: «لأنك ومن يستحق أن يخاطب، تعلمان أن هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد لا على الاشتراك الصرف، بل بحسب معني واحد، مثل اسم الانسان، فأنكما لا تشكّان في أن وقوعه على زيد و عمر و بمعنى واحد موجود، فذلك المعنى لا يخلو أما أن يكون بحيث يناله الحسّ، أو لا يكون، فان كان بعيداً من أن يناله الحسّ فقد أخرج التفتيش من المحسوسات ما ليس بمحسوس، وهذا أعجب»، الى آخر ما ذكره.

ومن ههنا ظهر أن تأخر الشيئية عن الوجود الخارجي - بما قرّنا [ه] - لا نزاع فيه، فكيف يستتب^٢ أن يذهب الى تأخر الشيئية عن الوجود، ويسنده الى خاتم المحصلين في دينك الكتابين، وبما قرّنا الأمر فقد ظهر الأمر غاية الظهور، كالنور في شاطئ^٣ الطور.

[٥/٥٣] قال: الى خاتم المحققين

أفيد: خاتم المحققين قد أعلن نقيض^٤ ما أسنده اليه في مواضع من تصانيفه، قال في نقد المحصل ناقداً للكلام المصنّف، قوله: «كون الماهية متقرّرة قبل وجودها بناءً على أن الماهية متقرّرة حال عدمها، فيه نظر؛ لأنّ الماهية متقرّرة قبل وجودها وقبل عدمها قبليةً بالذات،

١- م: عن.

٢- يستتب: يستبين، يتبين.

٣- شاطئ: مرتفع.

٤- م: بنقيض.

ولا يلزم منه أن يكون تقرّرها حالَ عدمها إلا إذا كانت القبلية بالزمان».

ثم أقول ان أشكل الأمر عليك و اعتاص، حيث وقع عن خاتم المحصلين في شرح الاشارات ما ينافي مقالته في هذا الكتاب، حيث حكم بتأخر الشيئية عن الوجود في ذلك الشرح و بتقدّمها عليه في نقده فكيف التوفيق؟

قلت: انّ للشيئية - أى الماهية المتقرّرة - حالتين، امتيازية و انتزاعية، و ما في نقده ينظر الى الأولى و ما^١ في شرحه الى الثانية.

و تحقيقه: أنّ الماهية لما كانت منتزعةً من^٢ الهويات الموجودة في الخارج تكون متأخرةً عن وجودها الخارجي منتزعةً عنها انتزاعاً، فلا ينافي أن تكون الماهية نفسها في النفس علّةً متقدّمةً على وجودها الخارجي، بل على الوجود المطلق تقدّماً بالماهية، فالماهية بحسب الخارج لما كانت متّحدةً موجودةً مع أفرادها وجوداً خلطياً اتحادياً فالعقل ينتزع منها الماهية المشتركة بينها، فتكون متأخرةً عن الوجود الخارجي بهذا الاعتبار، و بحسب الذهن لما كانت متميّزةً بوجودها الامتيازي الذي بحسبه يمكن أن يقال على الكثرة، فيتقدّم على الوجود تقدّماً بالماهية، فلها حالتان حالة في النفس و حالة في العين، فهى /MA35/ بالاعتبار الأوّل مقدّمة على وجودها الخارجي، و بالاعتبار الثاني متأخرة منتزعة عنها بحسب وجودها الخارجي، فالشيئية في العقل علّة لوجودها في الخارج و في العين متأخرة^٣ عنه.

و الذي يرشدك اليه ما حقّقه في أواخر شرح كلام الشيخ في قوله «اشارة الى أصناف القول» في منطق الاشارات بعد اعتبار الاعتبارات الثلاثة في الكلّي بشرط^٤ لاشيء و لا بشرط شيء و بشرط شيء بهذه العبارة: «والحيوان الثاني ليس بجزء، لأنّ الجزء لا يحمل على الكلّ، بل هو جزء من حدّه، و لا يوجد من حيث هو كذلك إلا في العقل و يتقدّمه في

١- ب: - ما.

٢- م: عن.

٣- م: - منتزعة عنها ... متأخرة.

٤- يمكن أن يقرأ في ب: شرط.

العقل بالطبع، لكنّه في الخارج يتأخّر عنه؛ لأنّ الانسان ما لم يوجد لم يعقل له شيء يعتمّه و غيره»، انتهى. وهو صريح في أنّ الكلّي الطبيعي له حالتان في الذهن و الخارج، و تقدّمها على الوجود الخارجي بالماهية على الأوّل و تأخّرها عنه على الثاني.

و بما قرّرنا [ه] قد لاح سرّ ما عليه خاتم المحصلين في التجريد من أنّ الغاية علّة لشئيتها^١، أي ماهيتها في النفس، لوجودها في الخارج /PB39/ بقوله: «و الغاية علّة لماهيتها لعلّة الفاعلية، و معلولة لها في نحو^٢ وجودها»^٣؛ يعني أنّ الغاية بشئيتها كذلك في الفاعل تكون علّة لصيرورة تلك الماهية موجودة على ما تبّه بقوله: «و معلولة» الى آخره. فماهية الغاية تكون علّة لعلّة وجودها لكن لا مطلقاً، بل على بعض الوجوه، فلا يلزم الدور، و كلّ ذلك على محاذاة ما في الشفاء.

فقد انصرح أنّ ما في شرحه للاشارات من أنّ شئئية الأشياء متأخّرة عن وجوداتها لا تنافي تقدّمها عليها باعتبار العقل، فلا دور؛ لأنّ كلّ ذلك إنّما يوجب ذلك لو كان تقدّم العلّة على معلولها تقدماً خارجياً أو زمانياً، و عنده ليس كذلك حيث أنّه حكم بأنّ^٤ هذا النوع من التقدّم تقدّم ذاتي مرجعه الى التقدّم بالماهية الذي يعبر عنه تارة بالأحقية. و هذا النوع من التقدّم لا ينافي المساوقة و لا تأخّرها عن الوجود، كما ظنّه هذا المحقّق و ادّعاه، اذ هو نفسه، كما صرّح بأنّ الماهية متأخّرة عن الوجود في الخارج كذلك فقد صرّح بأنّها متقدّمة عليها في الذهن، فلا يكون التأخّر الذي اعترف هو به منافياً لتقدّم ادّعاه هيئنا.

ولكن بقي عليه أنّه ممّا لا يصفو عن كدر ما قاله في منطق الاشارات من تقدّمها عليه بالطبع، بل الحقّ تقدّمها عليه بالماهية كما قاله في نقده على محاذات ما عليه أستاذ^٥ المعلم - قدّس سرّه - فيرجع الى كون الشئئية - أي الماهية - في الذهن علّة لوجودها في العين كما

١ - م: بشئيتها.

٢ - في المصدر: معلولة في وجوبها للمعلول.

٣ - التجريد، صص ١٣٧ - ١٣٨.

٤ - م: بأنّه.

٥ - كذا.

يظهر من تجريده في بحث كون الشيئية علّة^١ لوجودها في العين.
 و من الشارحين لكلامه من توهم أنّ مراده من كون الغاية علّة بماهيتها أنّ صورتها
 الذهنية علّة لوجودها الخارجى، وهذا أنّما يصحّ لو صحّ أن يعلّل هذا الفعل بها، ويقال
 تحرك هذا الشيء لأن يحصل له تصوّر هذا الشيء قبل حركته وليس فليس.
 قال الشيخ في الهيئات الشفاء: «انّ كلّ علّة فاتها من حيث أنّها تلك العلّة لها حقيقة
 و شيئية، فالعلّة الغائية [هي] في /MB35/ شيئيتها سبب، لأن يكون^٢ سائر العلل عللاً
 موجودةً بالفعل، و في وجودها مسببةً لوجود سائر العلل بالفعل، فكانت^٣ الشيئية من العلّة
 الغائية علّة لوجود سائر العلل بالفعل، فكانت الشيئية من العلّة الغائية علّة لوجودها،
 معلولةً شيئيتها؛ لكن شيئيتها لا تكون علّة ما لم تحصل متصورةً في النفس و^٤ ما يجرى
 مجريها»^٥.

و من تضاعيف البيان قد بان أنّ السيّد الشهير بالتحقيق لفي غفلة عريضة عن هذا
 في تعاليفه على المختصر العضدي من عدم جواز كون غاية الفعل متحدةً معه، ظلماً منه أنّ
 العلّة الغائية للشيء متقدمة لوجودها الذهني عليه. فاتقن هذا فأنّه أجدى من تفاريق العصا!

[٧/٥٣] قال: /PA40/ لخصوصية أحد الوجودين.

أقول: فتكون خصوصية أحد الوجودين متقدمة^٦ على الجوهرية و العرضية،
 فيتقدّم الوجود عنده على الفعلية.

ثم لا يخفى أنّ ما عليه هذا الفاضل من أنّ مناط الجوهرية خصوصية الوجود

١ - م: - علّة.

٢ - ب، م، ش: لا تكون.

٣ - فى المصدر: فكان الشيئية من العلّة الغائية علة علة وجودها و كأنّ وجودها معلول معلول شيئيتها لكن ...

٤ - فى المصور: أو.

٥ - الشفاء، الالهيّات، المقالة ٦، الفصل ٥، ص ٢٩٢، طمصر.

٦ - ش: متقدماً.

الخارجي بخلاف أمر العرض؛ لأنّ خصوصية الوجود الذهني والعيني لاغية فيه؛ بل المعتبر فيه مطلق الوجود، فلذا ذهب الى أنّ العلم من مقولة الكيف حقيقة وهو^١ من الأعراض. نعم أنّ خصوصية الوجود الخارجي عند الفاضل الدواني في الجوهرية والعرضية، و قد تصدّينا سالفاً لتفصيل هذا المرام، فارجع اليه!

[٧/٥٣] قال: و غلواء *

أفيد: الغلواء سرعة الشباب، وأوله. مجمل [اللغة].^٢

[٤/٥٢] قال: في تحقيق^٣ وجوده.

أفيد: قال خاتم المحققين البرعة^٤ في الشرح: «الذاتي يلحق الشيء الذي هو ذاتي له^٥ قبل ذاته، فأنّه من^٦ علل ماهيته أو نفس ماهيته، والعرضي اللازم يلحقه بعد ذاته، فانه من معلولاته وعلل الماهية هي غير علل^٧ الوجود، وقد أشار الشيخ في هذا الفصل الى الفرق بينهما، فقال: ولست أعني بالمقوم المحمول الذي يفتقر اليه الموضوع^٨ في [تحقق] وجوده، بل المحمول الذي^٩ يفتقر الموضوع اليه في ماهيته»، انتهى قوله.

[١٣/٥٦] قال: حاجة الجزء

أقول: أشار به الى المركّب من الواجب والممكن أو الممتنع، والممكن حيث أنّه

١ - ش: هي. ٢ - مجمل اللغة، ص ٥٣٤.

٣ - م: تحقق. ٤ - ش: خاتم برعة المحققين.

٥ - ش: - له.

٦ - ش: + معلولاته، وعلل المادية هي غير.

٧ - لكنّ العبارة في شرح الاشارات ج ١ / ٤١، هي: «انّ الذاتي يلحق الشيء الذي هو ذاتي له قبل ذاته، فأنّه من علل ماهيته أو نفس ماهيته، والعرضي اللازم يلحقه بعد ذاته، فأنّه من معلولاته، وعلل الماهية غير علل الوجود و قد أشار ...».

٨ - م: - ماهيته أو ... علل.

٩ - م: - الذي. ٨ - في المصدر: الموضوع اليه.

يفتقر الى العلة الصدورية بافتقار جزئه الممكن لا الآخر.
ثم ان الواجب تعالى على الأول جزء تأليفي للمركب و علة صدورية له من جهة
جزئه الآخر، وهو خارج عنه نظراً الى جزئه التآلفي الآخر الذي هو الممكن؛ فبالحقيقة
يكون خارجاً عن الجزء الآخر لا مطلقاً.

[١٧/٥٦] قال: من السبيلين.

أقول: أي الصدورية و التأليفية نظراً الى المركب تآلفاً و صدوراً، و ذلك على
أن يكون مبدأ تآلفياً للمركب بلا واسطة، و مبدأً صدورياً له^١ بواسطة اصداره لجزئه الآخر
و ايجاده له، على أن يكون من شرائط تأثير الفاعلة كالمادة بالنظر الى المركب الصناعي
كالسريير المركب منها و من الهياة التآلفية القائمة بها حيث انها علة تآلفية له^٢ و صدورية نظراً
الى كونها مقومةً للماهية القائمة بها.

و أمّا الأمر في المركب الحقيقي فعلى العكس، حيث ان الصورة الجزئية^٣ علة تآلفية
للمركب بلا واسطة، و علة صدورية له من تلقاء صدور المادة منها، لكونها شريكة العلة
الجاعلة MA36/ في ايجادها المادة التي هي علة تآلفية له^٤.

[١٦/٥٧] قال: بالنظر الى ذاته جميع أنحاء الوجود.

أقول: ألا ترى^٥ أن الجوهر يمتنع^٦ اتصافه بالوجود الواجبي أو بالوجود^٧ في
الموضوع و ان جاز اتصافه بمطلق الوجود، و أن العرض يمتنع اتصافه بالوجود لا في
موضوع؛ PB40/ و كذا الزمان فإنه يمتنع اتصافه بالوجود القارّ و لا يمتنع اتصافه بالوجود

١- م: - له.

٣- ب: الجرمية.

٥- م: الا يرى.

٧- م: أو بالوجود.

٢- م: - له.

٤- م، ب: - له.

٦- م: ممتنع.

المطلق أو الغير القارّ، ولا يلزم من ذلك صيرورة الممكن ممتنعاً لذاته، وأمّا الممتنع فيجب اتّصافه بالعدم المطلق لا جميع أنحاء عدم كعدمه الطاري أو السابق، و إلاّ يلزم اتّصافه بالوجود ليصحّ سبق عدم عليه أو لحوقه له^١. وأمّا الواجب فيمتنع أن يتّصف بالوجود الممكني ولا يلزم من ذلك صيرورة الواجب ممتنعاً ولا الممتنع ممكناً ولا الممكن ممتنعاً؛ فتدبرّ فيه!

[١٢/٥٨] قال: مع وجودها ... *

أقول: تفصيله: أن لرفع عدم المجموع - عند وجود الأجزاء بالأسر بما هو مقيد به من حيث هو مقيد - فردين: وجوده عند وجودها وعدمه عند عدمها، حيث يصدق عليها أنه رفع لعدم المجموع عند وجودها، و وجوب هذا بالذات لا يستدعي وجوب فرديهما جميعاً، بل أمّا يستدعي وجوب أحدهما وهو انتفاؤه عند انتفائها لا وجوده عند وجودها، و ان صدق عليه أنه رفع عدم وجوده عند وجودها.

و نظير ذلك بوجه ما أن امتناع عدم الطاري للزمان لا يستدعي وجوبه؛ لأنّ نقيض عدم الطاري للزمان رفع عدم الطاري، و له فردان: أحدهما وجوده الأبدي، و الآخر عدمه المستمرّ الذي لا يصحبه وجوده، لأنّه يصدق على كليهما أنه رفع لعدم الطاري و انتفائه، و وجوب الطبيعة المرسلّة لا يستدعي وجوب فردٍ ما بخصوصه، لجواز امكانه أو امتناعه، فكون وجوب رفع عدم وجود المجموع بالذات لا يستدعي وجوب وجود المجموع بالذات عند وجود الأجزاء بالأسر.

ثمّ نقول: الحقّ أنّ عدم الطاري للزمان^٢ أمّا يمتنع بالغير لاستدعائه على تقدير وقوعه وجود الزمان، فيلزم من عدم وجوده فهو ممتنع بالغير، فيستدعي وجوب نقيضه الذي هو رفعه بالغير، لا لأنّ اللازم منه وجوب عدمه المستمرّ بالذات أو وجوده كذلك، و ليس

١ - م - له.

٢ - ب - بالزمان.

الأمر كذلك، لما علمت أنّ وجوب الطبيعة المرسلّة بالذات^١ لا ينافي امكانَ فرديه بخصوصها^٢، كما تبّه عليه الأستاذ.

[١٨/٥٨] قال: لا ممتنع ما يجوز بالنظر الى ذاته ... *

أقول: من جواز عدم المجموع بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن وجود الأجزاء بالأسر، فيمتنع هذا العدم بالعلّة الجاعلة أيّاه، وذلك لا ينافي امتناعه عند وجود الأجزاء.

[٩/٥٩] قال: علّة تامّة لتمام تحصّله ... *

أقول: أمّا يشير بذلك الى أنّ الحدّ الكاسب يفيد تمام حقيقة محدوده^٣، وذلك على محاذاة ما ذكره الشيخ /PA41/ في آخر فصلٍ في تعريف مناسبة الحدّ والمحدود بهذه العبارة: «بل نقول: إنّ الحدّ بالحقيقة يفيد معني طبيعة واحدة، مثلاً أنّك اذا قلت: الحيوان الناطق، يحصل من ذلك معني شيء واحد هو بعينه الحيوان الذي ذلك الحيوان بعينه الناطق»، الى آخره. بما حاصله: أنّ الحدّ حدّان^٤: /MB36/ كاسب و متّحد مع المحدود؛ الأوّل: يفيد بيان حقيقة المحدود غير متّحد معه، وله جزء لا للمحدود. و^٥ الثاني: يتّحد مع المحدود و لا جزء له، و تفصيله في شرحنا على الهيّات الشفاه.

[١١/٥٩] قال: كما يتوهم ... *

أقول: حيث توهم أنّ المركّبات من الموادّ و الصور يجري فيها الاجتماع و التّأليف، من حيث أنّ بين أجزائها اعتلاقاً و ائتلافاً و ارتباطاً، فيحسبه يحصل المجموع، و ذلك

٢- م: بخصوصها.

٤- م: + لو.

١- م: - بالذات.

٣- م: محدودة.

٥- م: - و.

بمخلاف ما ليست أجزاءه إلا الواحدات كالعدد، فأنه لا ائتلاف بينهما، فيكون أجزاءه أجزاء
بالأسر من دون مجموع الأجزاء. وهذا التوهّم فاسد جداً؛ لأنّ هنالك ما هو بمنزلة الجزء
الصوري على ما سينبّه عليه الأستاذ المصنّف^١ - قدّس سرّه - من ذي قبل على وفاق ما عليه
شريكاه في التعليم والرياسة.

ذكر أرسطاطاليس^٢: «أنّ في العدد أمراً زائداً على الواحدات وهو بمنزلة الصورة له^٣»
و الرئيس في الأوسط الجرجاني: «أنّ كلّ عدد عبارة عن^٤ الواحدات التي هي مبلغها بشرط
انتفاء وحدة أخرى»، انتهى. وقد أشار اليهما الأستاذ المصنّف فيما بعد بقوله «فقط» على ما
سنقرئك فلا تنسى^٥.

ومن الظاهر من مسيرهم، أن ليس العدد مركّباً من الأعداد ولا من مجرد الواحدات،
بل الواحدات بشرط انتفاء وحدة أخرى، فيحصل بحسبه مجموع الأجزاء، كما في المركّبات
من الموادّ والصور، فليتدبّر.

قال المعلم الأوّل كما اشتهر عنه أنّه كتب الى بعض تلامذته: «لا تحسبنّ العشرة مركّبةً
من أربعة و ستّة، بل هي من جميع الواحدات التي هي مبلغها»، انتهى. وهو أيضاً مبنيّ على
أنّ في العدد أمراً زائداً على الواحدات، وذلك الزائد هو بمنزلة الجزء الصوري.

و من ههنا ظهر بطلان ما عليه بعض المنتطعين^٦ من الأجلّاء^٧ في أنموذجه في تمهيد
ما أراد تحقيقه هنالك بقوله: «و لا شكّ أنّه اذا وجد معروض الثلاثة وجد معروض الاثنين
فأنّه اذا وجد زيد و عمرو و بكر فلا بدّ أن يوجد زيد و عمرو، ثمّ زيد و عمرو ليس خارجاً
عن زيد و عمرو و بكر و لا عينه، فيكون داخلًا فيه لا محالة»، انتهى.

و هذا كما ترى اذا^٨ أراد بمعروض^٩ العدد ما يكون العدد عارضاً له بالفعل، فالأمور

١ - ب: المحقّق.

٢ - م: - له.

٣ - اقتباس من كريمة الأعلى، ٦.

٤ - هو الملا جلال الدين الدواني.

٥ - ب: ارسطاليس.

٦ - ب: من.

٧ - المتنتع: المتعمّق.

٨ - ب: ان.

الموجودة هنا ليست كذلك؛ إذ العدد على ما تحققت هو المركب من الوحدات التي لا يكون معها أمر آخر وهو وحدة أخرى، /PB41/ ومن البين أنّ هذا العارض أنّما يعرض لموجود بهذه المثابة والجزء المذكور ليس بهذه المثابة، فلا يكون معروضاً للعدد بالفعل. وكذا إن أراد بمعرض العدد ما يمكن أن يعرض له؛ إذ الجزء المذكور لا يمكن أن يعرض له. ولو سلّم إمكان عروضة له^{١٠}، فلانسلم أنه موصوف بالزيادة والنقصان، ألا ترى أنّ الهيولي حين تعرض لها صورة واحدة يمكن أن تعرض لها صورتان ولا تتّصف بكثرة ولا بخواصّها! على أنّ ما ذكره بقوله: «و ليس خارجاً عن زيد وعمرو وبكر» فيه نظر ظاهر، ضرورة أنّهما من جهة كونهما معروضين للثنتين ليسا داخلين فيه، إذ قد^{١١} اعتبر فيه ما ليس بمعتبر في الجملة المذكورة.

و بالجملة: كما أنّ الأثنية^{١٢} ليست جزءاً /MA37/ للثلاثة، فكذلك معروضهما ليس جزءاً للمعروض الثلاثة، لا اعتبار أمر زائد فيه حتى يصلح لذلك، فقد انصرح أنّ زيدا وعمرواً بما هما^{١٣} معروضان للأثنية قد اعتبر فيهما أمر زائد وهو أن لا يكونا مع ثالث وهو بكر مثلاً، فهذا الاعتبار يكونان خارجين عن معروض الثلاثة، وإن كانا داخلين في ذلك بما هما، كما لا يخفى.

[١٢/٥٩] قال: ولا يستشعر أنّ الأجزاء المادية ... *

أقول: لا خفاء في أنّ المشبّه به في تشبيه الأجزاء بالأسر فيما له جزء صوري هو الوحدات في العدد، لكونها في باب هذا التشبيه أقوى وفي تشبيه المجموع فبالعكس، لأنّ في العدد ليس جزءاً صورياً بل ما هو بمنزلة.

٩- ب: المعروض من.

١٠- م: - له.

١١- م: - قد.

١٢- ب، م: الثنوة.

١٣- م: هو.

والمصنّف الأستاذ - قدّس سرّه - قد راعى الأوّل حيث شبّه ما فيه جزء صوري بما فيه جزء مادّي لا غير، بحسب الاعتبار الأوّل، وان كان في تشبيه المجموع بالمجموع الأمر بالعكس، ولم يتصدّد لذكره لظهور أمره من الأوّل.

[١٤/٥٩] قال: فقط من دون جزء ... *

أقول: يشير بذلك الى أنّ للاثنتين مثلاً اعتبارين:

أحدهما: كونها مركّباً من الوجدتين فقط؛ أي عدد لا يكون له جزء سوى وحدة وحدة، وهو بهذا الاعتبار نوع حقيقي ليس جزء الشيء من أنواعه.
 و ثانيهما: كونه مركّباً من الوجدتين - سواء كان معه وحدة أخرى أو لا - وهو بهذا الاعتبار معني جنسي جاز أن يصير جزءاً لنوع آخر، والاثنتان الذي هو جزء الثلاثة - مثلاً - هو هذا الاثنان المركّب من الوجدتين لا المركّب من الوجدتين فقط.
 نظير ذلك: أنّ الكمّ اذا أخذ من حيث أنّه ينقسم في جهة واحدة فقط كان نوعاً من الكمّ هو الخطّ وان أخذ أعمّ من ذلك. و يقال مثلاً: الكمّ PA42/المنقسم في الجهة الواحدة - سواء كان له خطّ من الانقسام في جهة أخرى أو جهتين أخريين أم لا - كان جنساً تحته أنواع من الخطّ والسطح والجسم التعليمي والزمان، وكان جزءاً منها.
 فاذا تقرّر هذا فنقول: أنّ الوجدتين فقط هو مجموع الأجزاء، والوحدة والوحدة و قيد فقط بمنزلة الأجزاء بالأسر نظراً اليهما فقط. ولعلّ هذا القيد فيها بمنزلة الجزء الصوري في المركّبات التي لها جزء صوري.
 ومن ٢ هي هنا اندفع ما يتوهم من أنّ في الثلاثة الاثنتين، وهو نوع حقيقي منه، فيكون أحد النوعين الحقيقيين متقوماً بالآخر.
 وبالجملة: أنّ الوحدة والوحدة من دون قيد فقط جنس للعدد، ومع قيده لهما

اعتباران: أحدهما: الاجمال؛ و ثانيهما: التفصيل.
 فعلى الأول: يكون مجموع الأجزاء كالمحدود؛
 و على الثاني: الأجزاء بالأسر فهو الحد.
 و يعبر عن الأول بالوحدتين فقط، و عن الثاني بالوحدة و الوحدة فقط.
 و لغموض هذا المدعى و خفائه قد أمر الأستاذ المصنّف - قدس الله سرّه و نور في
 السماء^١ القدس بدره - بالتثبت و التعرّف، فليتعرف فليثبت!
 فقد انصرح أنّ مراتب الأعداد أنواع مختلفة الحقائق، فأنها و ان كانت متشاركة في
 كونها كثيرةً إلا أنّها /MB37/ متمايزة بخصوصيات هي صورها النوعية و بمنزلتها، و ذلك
 لاختلافها باللوازم، فالعشرة تشارك ما عداها في أنّها كثيرة و تمتاز عنها بخصوصية كونها
 كثرةً مخصوصةً هي مبدأ لوازمها، و يقوم كلّ نوع من أنواع العدد بوحداتها التي تبلغ جملتها
 ذلك من العدد، و كلّ واحدة من تلك الوحدات جزء للماهية، و ليس لها جزء سوى
 الوحدات.

فاندفع ما توهمه المحقق الدواني الذي أشار اليه الأستاذ المصنّف بقوله: «كما يتوهم
 بعض من يتنطع من المقلّدين»، حيث قال: «انّ وحدات كلّ عدد أجزاء مادية له، و لا بدّ
 هناك من جزء صوري كلام ظاهري. و الصواب: أنّ المركّب غير مجموع وحداته، و هذا
 المجموع المخصوص منشأ للخواصّ و اللوازم العددية كالصمم و المنطقية و التركيب و
 الأوليّة^٢، و ان لا حاجة له في ذلك الى هيئة عارضة للوحدات بعد اجتماعها»، انتهى كلامه.
 و لو صحّ ذلك لما جاز أن تعقل ماهية الثلاثة مثلاً بدون ماهية الاثنين؛ اذ ليس فيها
 إلا وحدتان و هما معقولتان عند تعقل الثلاثة.

و الصواب أن يقال: انّ ماهية الاثنين ليست هي مجموع الوحدتين بل فيها أمر آخر
 هو أن لا يكون معها وحدة أخرى، و هي بهذا المعنى ليست بجزء لشيء من الأعداد؛ اذ

١- ب: سماء.

٢- ب: الاولوية.

مجموع/PB42/الوحدتين اللتين هما جزء عدد آخر معه أمر آخر. نظير ذلك ما يقال من أنّ الخطّ ليس جزء السطح و الجسم التعليمي مع أنّ المنقسم في الجهة الواحدة جزء ما هو منقسم في الجهتين أو الجهات الثلاث؛ فليتدبّر في المقام، فأنّه من مداحض^١ أقدام الأعلام!

[٢١/٥٩] قال: لا هما بمعنى الانكشاف ... *

أقول: ذلك لأنّ العلم بمعنى الانكشاف و الصورة الادراكية يتعدّدان بتعدّد المعلوم. أمّا الأوّل: فلأنّه معني مصدر يبتكّر و يتوحد بتكثّر المعلوم و توحدّه، فلا يكون الاجمال و التفصيل صفتي العلم بمعناها دون المعلوم، بل كلاهما صفة لها جميعاً. وأمّا الثاني: فلأنّه حالة قائمة بالنفس؛ لأنّه من الكيفيات النفسانية، فكثرتها و وحدتها تابعة لكثرة الصور القائمة بها و وحدتها.

فقد بقي أن يكونا صفتي العلم دون المعلوم في العلوم الحاصلة و المعلوم نفس ذاتها بما هي هي، فالمعلوم في صورتين واحد لا اجمال فيه و لا تفصيل يعتريه و ان كان العلم و المعلوم واحداً ذاتاً متغايراً اعتباراً، و كون العلم من مقولة المعلوم ان جوهرها فجوهر و ان عرضاً فعرض هو هذا. وأمّا العلم بالمعنى الأوّل فهو أمر انتزاعي مصدرى، و بالمعنى الثاني عرض من الكيفيات النفسانية.

ثمّ إنّ الصورة العلمية علم نظراً الى جوهر ذاتها و معلوم نظراً الى كونها متعلّقة بحالة ادراكية أو الانكشاف بمعناه المصدرى.

[١٨/٦٠] قال: الأ من فئة من المتكّفين للألوية. *

أقول: لا خفاءً في أنّ الوجوب السابق على التقرّر هو امتناع جميع أنحاء بطلانه، و هو و ان كان سابقاً بالذات لكنّه مقارن مع التقرّر.

١ - مداحض: مزلات، مزلاقات.

و بالجملته: أن الصفات /MA38/ السابقة على التقرّر على هذه الشاكلة^١ حيث أنّها مع التقرّر الذي هو فعلية الماهية لا به. ثمّ إنّ هذه الصفات و ان كانت بالذات للتقرّر، لكنّها مستتبعة لمثلها للوجود لكونه^٢ تابعاً للتقرّر؛ مثل أنّ الوجوب السابق على الوجود هو امتناع جميع أنحاء عدمه، فكما أنّ الوجود تابع للتقرّر فكذلك امكانه و احتياجه و ايجابه و وجوبه و جعله تابع لمثلها نظراً الى التقرّر.

و السرّ في ذلك أنّ أثر الجاعل هو هذا بالذات و الوجود أمر انتزاعي يتبعه و كذلك صفاته السابقة عليه تتبع صفاته كذلك، ثمّ إنّ الوجوب اللاحق للوجود هو ضرورته بشرطه^٣، ولكنّه بالتقرّر و الوجود لا معها فقط.

و أمّا الهيئات المركّبة و مطالبها كقولنا: «الفلك متحرّك» فهناك^٤ صفات سابقة عليه بالذات و ان كانت لها^٥ معية به، و الوجوب اللاحق له هو: أنّ الفلك متحرّك بالضرورة بشرط كونه متحرّكاً، و قس عليه أمر البطلان و العدم المقابلين للتقرّر و الوجود /PA43/ في اتصافهما بالامكان و الاحتياج و الوجوب بامتناع ما يقابلها. و السبب حيث أنّ عدم العلة للشيء سبب لعدمه، فعلة البطلان عدم علة التقرّر و علة العدم عدم علة الوجود، و الضرورة اللاحقة هو^٦ ضرورة بطلان الذات بشرط بطلانها و ضرورة العدم بشرط العدم، كما لا يخفى.

[٧/٦١] قال: يعمّ الأنواع السبعة.*

أقول: أحدها السبق السرمدي و الدهري، حيث أنّ الأوّل نسبة ثابت الى ثابت، و [الثاني] نسبة ثابت الى متغيّر بالتقدّم الانفكاري الغير الزماني، بل العدم الصريح العيني. و لما كان المنسوب اليه السابق هو الثابت الصرف قد جعلها - طاب ثراه - قسماً واحداً، و

٢- ب: لكونها.

٤- ب: فهناك.

٦- كذا.

١- م: المشاكلة.

٣- م: بشرط.

٥- ب: لنا.

ثانيها: التقدّم الزماني.

ثمّ إنّ الشيخ الرئيس قد عبّر عن هذه الأقسام الثلاثة بالمتقدّم الزماني، قال في الشفاء ما حاصله: «إنّ لفظ المتقدّم قد يطلق على المتقدّم بالزمان و المكان، ثمّ نقل عنه الى المتقدّم بالرتبة، ثمّ الى المتقدّم بالشرف، ثمّ الى المتقدّم بالطبع، ثمّ الى المتقدّم بالعلية»، انتهى. ولا يخفى أنّ تعبيره عنها بالمتقدّم بالزمان التعبير عن عدّة الأقسام بأشهرها و ان كان أحسّها.

ثمّ إنّ ظاهر ما ذكره الشيخ هو الاشتراك اللفظي، فيكون قوله بـ «التشكيك» قول كلّ نوع منها نظراً الى أفرادها.

ثمّ إنّ الأستاذ قد جعل التقدّم بالمكان من أقسام التقدّم بالرتبة لاقساماً آخر كما جعله شريكه في الصناعة، فالأقسام الباقية خمسة: التقدّم بالعلية و بالطبع و بالماهية و بالشرف و بالرتبة^١.

ثمّ إنّ هذا القدر المشترك كما يكون مقولاً بالتشكيك نظراً الى أقسامه، مثل أنّ المتقدّم بالسرمد أولى باسم السبق و التقدّم من المتقدّم بالزمان، كما أنّ المتقدّم بالزمان أولى به من المتقدّم بالرتبة، كما أنّ المتقدّم بالرتبة أولى به من السبق بالشرف أو بالعكس، و أنّ التقدّم بالعلية أولى بمعنى السبق من المتقدّم بالطبع، كما أنّ السبق بالطبع أولى به من السبق بالماهية.

ثمّ لا خفاء في أنّ السبق /MB38/ بالشرف يقال بالتشكيك على أفرادها بالزيادة و النقصان و الشدّة و الضعف، و قس عليه أمر التقدّم^٢ بالطبع و الزمان! و ذلك أنّ العلل الناقصة لمعلولٍ ما أولى في التقدّم بالطبع من علّة ناقصة واحدة لذلك المعلول، و أمّا التقدّم^٣ بالزمان فكتقدّم أب على ابنه. فإنّ كلّ واحد منها مشترك^٤ في أمر هو وجوده المقارن لعدم

١- م، ب: الرتبة.

٢- ب: المتقدّم.

٣- ب: المتقدّم.

٤- ب: مشتركة.

أمر موجود فيما أخذنا بالقياس اليه هو أن معيّن أو زمان كذلك و هو بالأب أولى من ابنه؛ اذ ليس له هذا إلا اذا كان لأبيه ذاك من غير عكس.

قال الشيخ في الشفاء: «أنّ التقدّم الزماني نسبة الى عدم مقارن لأمر آخر، اذا قارنه كان تقدّمًا، وان /PB43/ كان قارن غيره كان تأخّرًا، و العدم في الحالين عدم، و ذلك الأمر هو زمان أو نسبة الى الزمان، فان كان زمانًا فذلك ما نقوله، و ان كان نسبة الى الزمان فتكون قبليتها لأجل الزمان».

و الحاصل: أنّ المتقدّم و المتأخّر في الزمان أنّما يكون بحسب ملاحظة الذهن الآن الدفعي الوهمي و ما حو اليه من الزمان، فما قرب منه من أجزاء الماضي يسمّى بعداً و ما بعد عنه يسمّى قبلاً و المستقبل بالعكس، و قد يأخذ الذهن مبداءً واحداً، فكلّ ما قرب منه تأخذه أقدم و ما بعد عنه تأخذه أبعد. فعلم أنّ التقدّم و التأخّر في الزمان أنّما هو بحسب قرب و بعد من الآن، لا من الحركة من حيث هي حركة.

فاذا تقرّر هذا فعلم أنّه مختلف الحصول في أفراده بحسب التشكيك، اذ من البين أنّ ما تقدّم على اليوم بيومين أو اكثر أولى بالسبق و التقدّم الزماني على ما تقدّم عليه بيوم واحد، و كذا ما تقدّم على الآخر بمراتب أولى بالتقدّم الرتبي على ما تقدّم على الآخر، و قس على ذلك!

[١٦/٦١] قال: **الأ أنقص.** *

أقول: أي لا يكون للمتأخّر إلا ما يكون للمتقدّم منه هو أكمل، فيشملة ما ذكره من المقسم، فتدبّر!

[٢٠/٦١] قال: **بالتقدّم بالذات.** *

أقول: ^٢ ذلك حيث جعل اختيار الرئيس و قدرته سبب اختيار المرؤوس و قدرته

١- م: - من.

٢- ب: + و.

على ما قال، فتحرك باختياره بالفاء، فيرجع ذلك الى التقدّم بالطبع لا الشرف. ثم لا يخفى أنّ في بعض أبواب الشفاء أنّ هذا القسم من السبق وأخوية اللذين هما السبق بالعلية وبالطبع جعل نفس المعنى المشترك بين السابق والمسبوق كالمبدأ المحدود، فما كان منه ليس للآخر، وأما الآخر فليس له إلا إذا كان له، فأنه جعل متقدماً^١ فيه كسابق المعلم^٢ على المعلم^٣، فأنهما وان اشتركا في العلم إلا أنّ للأول منهما على الثاني زيادة فيه، هو كونه عالماً بتوسط علمه، ومن هذا القبيل ما جعلوا المخدوم والرئيس قبل، فإن الاختيار يقع للرئيس وليس للمرؤوس وإنما يقع للمرؤوس حين وقع للرئيس، فيتحرّك باختيار الرئيس. وإنّ هذا اللفظ نقل الى ما يكون له هذا بالقياس الى الوجود فجعلوا اشتراط الوجود المشترك بين الأمرين في أحدهما بوجوده في الآخر، وعدم اشتراط وجود الشرط بوجود المشروط الذي هو رجحان بحسبه معني آخر، وخصّوا باسم السبق بالطبع، كما جعلوا افادة أحد الأمرين المشتركين فيه وجوب وجود الآخر معني آخر وخصّوا باسم السبق بالعلية وبالذات.

فقد ظهر أنّ *MA39*/ هذه الأقسام الثلاثة من السبق تشترك في أنّ المعنى المعترف فيها كون المبدأ نفس المعنى المشترك، فان كان ذلك *PA44*/ هو الوجود فهو السبق بالطبع، وان كان هو الوجود فهو السبق بالعلية، وان كان فضيلةً^٤ وكمالاً فهو السبق بالشرف، كسابق المعلم على المتعلم، حيث أنّ نفس ذلك المعنى ما به التقدّم والسبق هو العلم. وقس عليه سبق الرئيس وتقدمه على المرؤوس، حيث أنّ ما به التقدّم هو القدرة والاستيلاء، وليس شيئاً منها سابقاً على الآخر بالوجوب^٥ والوجود بل العلم والاستيلاء، وهو التقدّم بالشرف، فيكون ما به التقدّم فيه شيئاً وفي ذينك شيئاً آخر.

و بالجملّة: أنّ الرياسة وكمال العلم للرئيس والمعلم متقدّمة بالطبع على ما

١- ب: مقدّمًا.

٣- كذا، والصحيح: المتعلم.

٥- م: بالوجود.

٢- يمكن أن يقرأ في ب: العلم.

٤- م: أو.

للمرؤوس و المتعلم، و أمّا تقدّم الرئيس و المعلم على المرؤوس و المتعلم بحسب العلم و الرياسة ليس إلاّ تقدّمًا بالشرف؛ و لكن نظر الأستاذ المعلم - قدّس سرّه - في أنّ العلم للمعلم و القدرة و الاختيار للرئيس لما كان سبباً لعلم المتعلم و اختيار المرؤوس، فيرجع الكلام الى أنّ الرئيس بما هو رئيس متقدّم على المرؤوس بما هو رئيس، و كذلك المعلم، فيلزم تقدّمهما على المرؤوس و المتعلم بالذات، فيرجع الى التقدّم بالذات و هو على أقسام ثلاثة، و ليس سبقاً بالشرف إلاّ اذا جعل العلم و الاختيار كالمبدأ المحدود و قطع النظر عن سببية له، فيجوز اجتاع السبقين في المعلم بالقياس الى المتعلم باعتبارين. و نظر شريكه في الرياسة في أنّ ما به التقدّم نفس الكمال و الفضيلة دون الوجوب و الوجود و الماهية، فيكون هنا لك سبق بالشرف كسبق العالم على المتعلم، حيث أنّه ما به السبق ليس شيئاً من الأقسام الثلاثة و هو ظاهر، فتعيّن أن يكون سبقه عليه بالشرف، و قس عليه أمرَ رياسة الرئيس نظراً الى المرؤوس، فليتدبّر!

[٢٠/٦٢] قال: و هذه الأنواع الأربعة ليست هي ...

أقول: فيه ردّ على شريكه، على ما عرفت سابقاً من اعتباره كون ما به التقدّم في الشرف مبدأً لما في المتأخّر منه، حكماً منه بأنّه يرجع الى التقدّم بالذات، و قد فصلناه سابقاً بوجه لا يرجع اليه، فليتدبّر!

[١٠/٦٣] قال: مثلاً هو الوجود ...

أقول: أمّا قال - قدّس سرّه - «مثلاً» حيث أنّ من المتقدّم بالطبع ما يكون به تقدّمه الوجود في العقل، كمقدّمات الاستدلال بالنظر الى النتيجة.

[٢/٦٤] قال: يحتمله جوهر ... *

أقول: يريد بذلك أنّ المعية المعتبرة في المتقدّم بالعلية مع معلوله ما يكون بحسب ما

يستدعيه جوهر ذات المعلول ويحتمله، وذلك على أن لا يكون هناك منتظر من قبل ذلك المتقدم، ولو كان لكان من قبل المعلول ونقصانه، وعدم تحمّله لابعاء^١ التقرّر والوجود، فكون تأخر العالم وتقرّره ووجوده عن باريه تعالى بحسب الأعيان بما له من النقيضة والنقصان لا ينافي معيّته له بما يستدعيه جوهر ذاته المعلولة^٢ بلسان حاله /PB44/ وامكان صدوره؛ /MB39/ فلا يلزم من تقدّمه السرمدي عليه أن لا يكون متقدّماً بالعلية عليه؛ لأنّ ذلك من جنبة المعلول لا من نقصان العلة.

ثمّ قد نصّ على ذلك بقوله: «فيما بعد المعية الغير الممتنعة بالنظر الى ذاتها»، يعني أنّ المعية المعتبرة في المعين - المتقدم أحدهما على الآخر بالعلية - معية لا تأتي جوهرها عنها^٣، بل جوهر المعلول عنها؛ ولما استحال بالاستدلال الوجود الأزلي للعالم، فالمعية التي بحسب وجوده فيما لا يزال هو^٤ المقناة^٥، فوجوده الأزلي أنّما يستدعي معيةً يحتمله جوهر ذات المعلول، فتكون تلك بعد أن لم تكن^٦ في الأعيان، ولو فرض وجود العالم وقتئذٍ^٧ في الأزل التخلّف^٨ عن علته المتقدّمة عليه بالعلية.

[٩/٦٤] قال: من سائر الأقاويل فجّة نيّة. *

أقول: من ذلك ما ذكره الفاضل الرازي في المحاكمات حيث ظنّ أنّ السبق بالعلية هو سبق الفاعل تاماً كان أو ناقصاً، وتمسك بأمرين، ذكرهما الرئيس في الاشارات، أحدهما قوله: «اذا كان وجود هذا عن ذاك وجود الآخر ليس عنه»، و ثانيهما قوله: «مثل ما نقول حرّكت اليد فتحرك المفتاح» على وفاق ما قاله^٩ الرئيس في الهيات الشفاء، اذ من

١ - ابعاء: تجهيز، تهيؤ.

٢ - م: المع.

٣ - م: عنهما.

٤ - كذا.

٥ - المقنى: المعطى. يمكن أن يقرأ في ب: المعناة.

٦ - م: يكون.

٧ - ب: وقته.

٨ - م: التخلّف.

٩ - م: قال.

البين أن حركة اليد ليست علّة تامّة لحركة المفتاح، كما أن ما يكون عن الشيء يكون عن فاعله، ولم يعلم أن الأمر لو كان كما ظنّه لما صرح الشيخ بخلافه، فراه من الفاعل المستجمع لجميع شرائط التأثير والتأثر المشتمل على سائر العلل الناقصة ان كان للمعلول علّة ناقصة. ومن ذلك ما عليه التقتازاني في شرحه للمقاصد بقوله: «و لي في كون هذا السبق سبق العلة التامة أم الفاعلية تردّد»؛ إذ من البين الواضح أن مرادهم منه ما أفاده الأستاذ المصنف - قدس سرّه العزيز^١ - من سبق العلة المستقلة الكاملة. وبالجملة العلة إما أن تكون تامّة و لها على معلولها تقدّم يقال له التقدّم و السابق بالعلية أو ناقصة، و لها على معلولها سبق يقال له السابق و التقدّم بالطبع.

[١٥/٦٢] قال: باعتبار الوقوع في الخارج. *

أقول: الجارّ يتعلّق بتقدّمين، كليهما في المرتبة العقلية باعتبار الوقوع في الخارج، و ذلك حيث انّ الكلام في تقدّم العلة الفاعلة الغير التامة. و السرّ في حكمه بالتقدّمين هيئتها دون سائر العلل الناقصة الصدورية من حيث أنّه^٢ ترجع علّيتها للمعلول الى علّيتها بوجودها له، حيث أن لا مدخل لها في ماهية المعلول، حيث انّ أفراد طبيعة واحدة كلية لا يجوز أن يكون بعضها علّة فاعلية لبعض، و الا لتقدّم على نفسه، لاشتراكها في تلك الماهية المشتركة الجوهرية، مثلاً انّ العقل لو كان مفيداً للنفس فيفيد ماهيتها و منها^٣ الجوهرية المشتركة/PA45/بينهما، فيلزم أن يفيد الجوهر نفسه مع أنّه متقدّم على نفسه أيضاً. فقد بان أنّه لا يصحّ أن يكون علّة فاعلية له، فيكون من شرائط وجوده فيتقدّم عليه بالطبع. فان قلت: انّ ما سوى العلة الفاعلة لا يكون من شرائط ماهية معلول تلك العلة الفاعلية، لكن يجوز أن يكون علّة و شرطاً لوجوده - كالأب نظراً/MA40/الى الابن - و ان

١- م: -العزير.

٢- كذا.

٣- يمكن أن يقرأ في م: بينهما.

لم يكن علّةً لماهيته لاشتراكها^١ بينه وبينه. و من الجائز أن يتقدّم الأب بوجوده و ماهيته على وجود الابن لا على ماهيته كتقدّم الصورة الجوهرية لماهيتها على وجود الهيولى لا على ماهيتها كما اعترف به الأستاذ.

قلت: انّ المعتبر في المتقدّم بالماهية تقدّمه على ماهية المتأخّر بماهية لا مطلقاً فحينئذٍ يلزم تقدّم الشيء على نفسه.

[١٥/٦٤] قال: في الخارج. *

أقول: و ان اتّفق أن يقارن وجود المعلول فيما اذا وقع جزءاً أخيراً من العلّة، و لكنّ أنّما نشأ ذلك من خصوصية بما هي هي.

[١٦/٦٤] قال: و كذلك أجزاء قوام ... *

أقول: السرّ في ذلك عند صاحب السرّ، أنّ تقدّم أجزاء الشيء عليه بالماهية هو أنّها لا تفيد ماهية الشيء و تجعله كذلك حتّى يلزم تأثيرها^٢ في ماهيته و سنخ جوهر ذاته، مثلاً أنّ الحيوان يتقدّم بحسب التقرّر و الوجود على الانسان من حيث التآلف لا من حيث الصدور، فلا يلزم أن يفيد ماهية الجوهر التي هي جنس لها حتّى يلزم منه تقدّمه على ما هو متقدّم عليه بمراتب، و ذلك على خلاف ما عليه أمر شاكلة العلّة الصدورية الناقصة، فإنّها تتقدّم بالطبع على معلولاتها لا بحسب التقرّر و الماهية؛ و الّا لزم من ذلك تأثيرها في ماهيتها المشتركة بينها و بين معلولاتها من الحقيقة التي هي الجوهر مثلاً؛ و الأمر بخلاف ذلك في العلّة الفاعلة الغير التامة، فإنّها لما لم تكن فاعلةً فيما يشاركها في الماهية مطلقاً فتتقدّم عليه بحسب الماهية أيضاً من دون لزوم تقدّم الشيء على نفسه.

ثمّ لما كان المعتبر ههنا أن يكون المتأخّر هو الماهية أيضاً على ما علم من تعريف

١ - م: اشتراكها.

٢ - م: تأثير.

المتقدّم بالماهية، فلا مجال لتوهم أن يقال: ان نفي التقدّم بحسب التقرّر^١ و الماهية عن العلل الصدوريّة الغير الفاعلة أنّما يستتب^٢ لو كانت عللاً لمعلولها بحسب ما له من الماهية، أمّا لو كانت عللاً له بحسب هويته الشخصية فيجري فيها التقدّم بحسب الماهية أيضاً حيث أنه لا يلزم من ذلك الاّ تقدّمها على الهوية الشخصية المعلولة بما هي هوية شخصية لا على ماهيته، و ذلك كتقدّم الصورة الجوهرية بحسب الماهية على هوية الهيولى لا على ماهيتها، لاشتراكهما في الجوهر، و هو جنس عالٍ لها، و الاّ لزم من اقامتها لها /PB45/ اقامة الجوهر الذاتي المتقدّم عليها معاً، فيلزم تقدّم الشيء على ما يتقدّم على نفسه.

ثمّ انّ موضوعات الأعراض و ان كانت جواهر لا تكون متقدّمةً عليها بحسب التقرّر و الماهية أيضاً توهم مخالفتها لها في الماهية، و ان كانت أعراضاً فتخالف ما يعرضها من الأعراض كالسطوح بالنظر الأشكال، حيث انّ الموضوعات من جملة المشخّصات، فتتقدّم على هويات الأعراض و ان كانتا مندرجتين تحت مقولتين متبائنتين^٣.

[١٧/٤٢] قال: و المحدود.

أفيد: «ردّ على خاتم المحقّقين في شرح الاشارات، و الأمر مستبين السبيل بما حقّقناه في كتاب التقديسات و في المعلّقات على الشرح العضدي لمختصر الأصول»، انتهى.

أقول: و^٤ ذلك حيث قال /MB40/ بعد اعتبارات يكون للحيوان من شرط لا شيء و لا شرط شيء و شرط شيء بهذه العبارة: فالحيوان الأوّل جزء الانسان و يتقدّمه تقدّم الجزء في الوجودين، و الحيوان الثاني ليس بجزئه^٥؛ لأنّ الجزء لا يحمل على الكلّ، بل هو جزء من حدّه، و لا يوجد من حيث هو كذلك الاّ في العقل و يتقدّمه في العقل بالطبع،

١- ب: التقدّم.

٢- يستتبّ: يستبين، يتبين.

٣- ب: متبائنين.

٤- م: - و.

٥- ب: بجزء.

لكنه في الخارج يتأخر عنه، وهذا كما ترى، حيث حكم أن الحيوان لا بشرط جزء من حدّ الانسان لا منه، لأنّ الجزء لا يحمل على الكلّ.

وهذا إنما يستتبّ^١ لو عرف أنّ الحدّ حدّان، كاسب أو متحد؛ الأوّل: كقولنا: الانسان حيوان ناطق، والثاني: هو الحيوان الذي هو الناطق، فالجنس كالحَيوان مثلاً، فإنّه جزء الأوّل دون الثاني، فالحدّ المتحد مع المحدود لا جزء له، والحدّ الكاسب وان كان له جزء لكنّه لعدم اتّحاده معه فلا يكون جزؤه جزؤه.

ولم نظفر بهذا التفصيل الذي ذكرناه أنّ خاتم المحصلين قد تصدّى له، حتّى نتوجّه في توجيه كلامه الى وجه وجيه، وان ظفرنا به بما حقّقه الشيخ بقوله في فصلٍ في تعريف مناسبة الحدّ والمحدود في الجواب عن شبهةٍ أوردها هنالك من أنّ جزء الحدّ كالجنس و الفصل جزء للمحدود لا اتّحادهما، و جزء المتحد مع الشيء جزء لذلك الشيء، فيلزم من ذلك حمل الحيوان على الانسان مع أنّه جزؤه، و الجزء لا يتحد مع الكل. فأجاب عنه في أوائل هذا الفصل بقوله: «فنقول أنا اذا حدّدنا [ه] فقلنا: انّ الانسان^٢ مثلاً حيوان ناطق، فليس مرادنا بذلك أنّ الانسان هو مجموع الحيوان و الناطق؛ بل مرادنا بذلك أنّه الحيوان الذي ذلك الحيوان ناطق، بل الذي هو بعينه الناطق».

ثمّ ذكر في PA46/ أو آخر هذا الفصل بقوله: «بل نقول: انّ الحدّ بالحقيقة يفيد معنى طبيعة واحدة، مثلاً أنّك اذا قلت: الحيوان الناطق، يحصل من ذلك معنى شيء واحد هو بعينه الحيوان الذي ذلك الحيوان هو بعينه الناطق.

فاذا نظرت الى ذلك الشيء الواحد لم تكن كثرة في الذهن، لكنك اذا نظرت الى الحدّ فوجدته مؤلفاً من عدّة هذه المعاني و [اذا] اعتبرتها من جهة ما كلّ واحد على الاعتبار المذكور معنى في نفسه و غير الآخر وجدت هناك كثرة في الذهن. فان عنيت بالحدّ المعنى القائم في النفس بالاعتبار الأوّل و هو الشيء الواحد الذي هو الحيوان الذي ذلك الحيوان

١ - يستتبّ: يستبين.

٢ - ب: للانسان.

هو الناطق، كان الحدّ بعينه هو المحدود المعقول. وان عنيت بالحدّ المعنى القائم في النفس بالاعتبار الثاني المنفصل، لم يكن الحدّ بعينه معناه معني المحدود، بل كان شيئاً مؤدياً إليه كاسباً.

ثمّ الاعتبار الذي يوجب كون الحدّ بعينه هو المحدود لا يجعل الناطق والحيوان جزئين من الحدّ، بل محمولين عليه بأنّه هو، لا أنّهما شيئان من حقيقة متغائران أو مغائران للمجتمع لكنّ^١ تعني به في مثالنا الشيء الذي هو بعينه الحيوان الذي ذلك الحيوان حيوانيته مستكملة متحصّلة /MA41/ بالناطق، و الاعتبار الذي يوجب كون الحدّ غير المحدود يمنع أن يكون الجنس و الفصل محمولين على الحدّ بل جزئين منه^٢، فلذلك ليس الحدّ بجنس و لا الجنس بحدّ، و لا الفصل واحداً منهما، و لا جملة معني الحيوان مؤلفاً مع الناطق هو معني الحيوان غير مؤلف، و لا معني الناطق غير مؤلف»، الى آخر ما ذكره الشيخ هنالك.

و من تضاعيف البيان قد بان أنّ الحدّ حدّان: كاسب و متّحد، فجزء الأوّل^٣ ليس جزءاً للمحدود^٤، و الثاني لما لم يكن له جزء حتىّ يمكن أن يقال: إنّ جزؤه هل هو جزء المحدود أو لا؟ و لكن الشارح المحقّق للاشارات^٥ لما لم يفصل هذا المراد في كلامه - من أنّ جزء الحدّ ليس جزءاً للمحدود - نوع تعميمية و ابهام؛ فان سلّمنا صحّة كلامه بما وجّهنا به، فنقول: إنّ الحيوان باعتبار لا بشرط اذا جعل جزء من حدّ الانسان و متقدّماً عليه في الذهن بالطبع فكيف يصحّ الحكم منه بتأخّره من الانسان بحسب الأعيان؟

ثمّ جدير بنا لو تصدّينا لما عليه /PB46/ الشهير بالتحقيق بين أرباب التدقيق من الجواب حيث أنّه مغشوش يحتاج صير في العقل الى أنّ يذيبه في كورة النظر ليصفو خالصه عن غشه.

١- م: لكتاية.

٢- م: عنه.

٣- كذا. م: الأوّل.

٤- م: جزء المحدود.

٥- م: الاشارات.

فنقول: أنه ذكر السؤال و الجواب حيث قال: «ان قيل الحدّ و المحدود متّحدان في الحقيقة فما كان جزء لأحدهما كان جزء للآخر قطعاً».

ثمّ قال: «فالصواب أن يقال و معني كونها جزئي الماهية كون لفظيها جزئين للفظ الدال على الماهية، أوجب بأنّ الحدّ لما اعتبر فيه التفصيل كانت نسبة كلّ واحد من الأمور المفصّلة اليه بالجزئية، فلا يصحّ حمل شيء من تلك الأمور على الحدّ؛ لأنّ جزء الشيء من حيث هو جزء له لا يكون محمولاً عليه، و أمّا بالنسبة الى الماهية الملحوظة اجمالاً فلا تلاحظه حيثية الجزئية، بل تؤخذ تلك الأمور من حيث هي هي، فتكون محمولةً على الماهية، و هذا القدر من الاختلاف بين الحدّ و المحدود لا يوجب اختلافهما في الحقيقة، بل هما متّحدان حقيقة، مختلفان بذلك الاعتبار الموجب لامتناع الحمل على أحدهما دون الآخر»، انتهى.

و هذا كما ترى حيث أنه لا يخلو:

أمّا أن يكون مراده من الحدّ هيئنا هو الحدّ الكاسب، فيصحّ الحكم بجزئية ماله من الأجزاء، لكنّ الظاهر عدم اتّحاده مع المحدود. و من هيئنا لاح حال ما وقع عنه بقوله: «بل هما متّحدان حقيقة».

و أمّا أن يكون مراده من الحدّ هيئنا هو الحدّ بالمعنى الآخر، أعني الحدّ المتّحد مع المحدود، فلا ارتياب في اتّحاده معه حقيقة و بالذات، حيث أنه رجع مفاده الى الحيوان الذي هو الناطق؛ و من البيّن عند العقل الصريح أنه محمول عليه ضرورةً و لا جزء له حقيقةً، و ما يكون جزء من الحدّ فهو غير محمول، و ما يكون محمولاً لا يكون جزء.

و الحاصل: أنه ليس و لا يكون شيء من الجنس و الفصل جزءاً من الحدّ المتّحد و ان كان جزءاً من الحدّ الكاسب لعدم اتّحاده معه. /MB41/ فقد لاح أنّ ما ذكره من الجواب الذي عبّر عنه بالصواب هو الصواب لو كان مراده من الحدّ هو الحدّ المتّحد، و لا صواب فيه لو كان هو الحدّ الكاسب. و تمام تفصيله على وجهه في شرحنا الموسوم بالعروة الوثقى في

شرح الهيات كتاب الشفاء.

[١٥/٦٥] قال: في اثنيّته.

أقول: هذا صريح في أنّ للماهية^١ الواحدة تقدماً/PA47/ على ماهية الاثنين، فيكون تقدماً بالماهية؛ وهذا قسم واحد من التقدّم بالطبع. ثمّ تبّه على قسم آخر فيما سيأتي بقوله: «والتقدّم قد يكون تقدماً في الوجود، كتقدّم الواحد على الاثنين.» ولم يجعل هذا الآقسماً آخر، وليس ذلك الآقسماً آخر من التقدّم بالطبع، وأردفه بمثال آخر وهو تقدّم القابل على المقبول، كتقدّم الجوهر على العرض، فتذكّر!

[٦/٦٧] قال: الأمور^٢ العقلية.

أقول: يشير بذلك الى العقول المقدّسة، و في تعبيره عنها بها نوع تنبيه على أنّها من عالم الأمر الالهي، و النفس الرحماني المعبر عنه بلسان الشريعة بأمر «كن». و السرّ فيه أنّها لما لم تكن مرهونةً بالمادّة فضلاً عن استعدادها فتكون موجودةً بالأمر الالهي و ان كان القيوم الواجب بالذات - عزّ سلطانه - في ابداع أوّلها الذي هو المجعول الأوّل فاعلاً تامّاً، و غاية قريية^٣، و في افاضة ما عدها بشرائط و اعتبارات روحانية. و على التقديرين ليس هنالك^٤ شائبة مادّة و اعتلاق بها، هنا لك الولاية لله الحقّ، و ذلك بخلاف ما عليه الأمر في عالم الخلق لانقسامه^٥ الى أمر تكويني صناعي ايجادي و أمر تدويني حكمي تشريعي. لأنّ ما يترتب عليها لا يكون إلا بمادّة و استعدادات لها، فلا يكون من عالم الأمر، بل يكون من عالم الخلق، له الأمر و الخلق ﴿ألا [له^٦ الخلق و الأمر تبارك الله ربّ

٢- ب: للامور.

٤- ب: هناك.

٦- ب: له.

١- ش: الماهية.

٣- كذا، ش: قرنته.

٥- ش: الانقسامه.

العالمين^١.

ولكنّ الشيخ الرئيس في رسالته النيروزية ذكر بعد ما تصدّي للمجمل بقوله: «وأما على التفصيل فيخصّ العقل بنسبة^٢ الابداع، ثمّ اذا قام متوسطاً بينه وبين الثواني^٣ صار له نسبة الأمر، و اندرج فيه معه النفس؛ ثمّ كان بعده نسبة الخلق و الأمور العنصرية بما هي كائنة فاسدة؛ نسبة التكوين و الابداع تختصّ بالعقل، و الأمر يفيض منه الى النفس، و الخلق يختصّ بالموجودات الطبيعية، و يعمّ^٤ جميعها؛ و التكوين يختصّ بالكائنة الفاسدة منها. و اذا كانت الموجودات بالقسمه الكلية امّا روحانية و امّا جسمانية، فالنسبة الكلية للمبدأ الحقّ اليها أنه الذي له الخلق و الأمر، فالأمر متعلّق بكلّ ذي ادراك، و الخلق متعلّق بكلّ ذي تسخير»^٥.

[٦/٦٧] قال: فكيف ساواها.

أقول: خبر عن قوله: «وكلّ أمر». و قوله: «و ما في المعلول» جملة حالية.

[٩/٦٧] قال: أقول.

أقول: أفعال التفضيل^٦ من القول، بمعنى الحمل و الصدق؛ أي صدق الجوهر على الأمور المفارقة من الجواهر القادسة و العقول المقدّسة أتمّ و أقوى في الجوهرية /PB47/ من صدقه على ما سواها الذي هو كظّل لها.

و حاصل الجواب: أنّ تلك /MA42/ الجواهر العقلية نظراً الى ما عداها يجري مجرى الشرائط لا الفواعل، و ان كانت مصحّحة للصدور، فلا يكون كظّل لها، بل يكون جميع هذه

١- الأعراف، ٥٤.

٣- ب، م، ش: التوالى.

٥- راجع: تسع رسائل، النيروزية، ص ٩٤.

٢- م: ش: نسبة.

٤- في المصدر: يقيم.

٦- ب: تفضيل.

العلل و المعلولات كأظلال للفاعل الحقّ المفيض تقرّرها و فعليتها و وجوداتها الانتزاعية التابعة له، فلا اشتراك بينه و بينها في الجوهرية لتقدّسه عنها، فلا يكون أقول و أقوى. ثمّ إنّ ما فهمه من كون تلك الجواهر العقلية فواعل فحكمه بانحصار تقدّمها على ما عداها بالماهية ليس بسديدٍ، بل يكون لها بوجوداتها الانتزاعية تقدّمٌ على ما عداها بالطبع أيضاً.

[٢٣/٦٧] قال: و فيما يلحق الماهية بذاتها.

أقول: كالامكان لكونه لا ضرورتيّ التقرّر و اللاتقرّر، و الوجود و اللاوجود، فإنّه ثابت لذات الماهية في مرتبة ذاتها بحسبها، لا بمعنى أنّها تقتضي لا ضرورتها، بل بمعنى أنّها لا تقتضي ضرورتها، فهو في حيّز التقدّم بالماهية نظراً الى ما لها بالقياس الى الغير، كالوجوب بالغير. قال صاحب الشجرة الالهية فيها: «انّ الامكان سابق على الوجوب بالغير الذي هو بالحقيقة أثر الجاعل».

و بالجملة: أنّ الامكان الذاتي من المراتب السابقة فهو قبل مرتبة الوجود قبليةً بالذات في لحاظ العقل بحسب الماهية، و لكنّه غير منسلخ عن مقارنة الوجود و الوجوب بحسب نفس الأمر، لأنّه و ان كان سلباً بسيطاً لطر في الذات الاّ أنّه ليسيّة الذات المتقرّرة من حيث نفس الذات حين ما هي متقرّرة من تلقاء الجاعل، و لذلك كان بالقوّة أشبه منه بالعدم، و كان له تعلّقٌ ما بالجاعل من تلك الحيثية بالعرض.

[٦/٦٨] قال: باجماع العقلاء

أقول: يعني المشائين و الاشرقيين، حيث أنّهم ذهبوا قاطبةً الى نفي التشكيك بالأولوية و الأقدمية في الذاتي على أن يكون بعض أفراده مصداق لحمله عليه بذاته دون بعض، و أن يكون بعض أفراده علّةً لا تصاف بعض آخر به؛ و ذلك حيث أنّه صادق عليها على سنّة واحدة من سبيل الوجوب، فلا علّةً هنالك في ذلك الاتّصاف، بل أنّما النزاع بين

الفريقين في الأتمية و الأنقصية و الأشدية و الأضعفية و الأزيدية و اللأزيدية الأولى، كما في الجوهر نظراً الى الأنواع الجوهرية، و الحيوانية نظراً الى أنواعها، و الانسانية نظراً الى أفرادها، و الثالثة: المقدار نظراً الى أنواعها، سواء كان ذلك كمّاً متصلاً أو منفصلاً.

قال شيخ أتباع الرواقيين و محيي مراسم الاشرقيين في كتابه حكمة الاشراق: /PA48/ «انّ حدّ الحيوان هو أنّه جسم ذو نفس حسّاس متحرّك بالارادة، ثمّ الذي نفسه أقوى على التحريك و حواسه أكثر لا يشكّ أنّ الحسّاسية و المتحرّكية فيه أتمّ، فتكون حيوانية الانسان مثلاً أتمّ من حيوانية البعوضة مثلاً، و ان لم يستعمل في ذلك أدوات التفضيل و المبالغة بحسب اللغة اللسانية، فالحقائق لا تقتنص من الاستعمالات اللغوية و الاطلاقات العرفية الجمهورية».

و قال في كتاب المطارحات: «انّ المقدار التامّ و الناقص مازاد أحدهما على الآخر /MB42/ بعرض و لا فصل ينقسم للمقدار، فأنّه عرضي أيضاً لما يقسمه، فالتفاوت في المقادير بنفس المقدار و ليس الزائد خارجاً عن المقدار؛ بل مازاد به هو كما ساوي به في الحقيقة، فليس الافتراق بين الخطّين المتفاوتين بالطول و القصر الآبكمالية الخطّ و نقصه، و كذا بين السواد التامّ و الناقص فأنّهما اشتركا^١ في السوادية، و ما افترقا في أمر خارج عن السوادية - فصلاً كان أو غيره - فإنّ التفاوت في نفس السوادية، فالجامع من هذه الأشياء كلّها التمامية و النقص في نفس الماهية».

و قد أشار الأستاذ الى بطلان هذه الدعاوي و أدلّتها بقوله: «و لا جوهر أتمّ جوهريةً من جوهر» الى آخره، على سبيل التمثيل من باب الاكتفاء بنفيه في الجوهر حيث يجري في غيره؛ فالتمامية و النقص في الهوية الفردية شدة و ضعف في الكيف، و قلة و كثرة في الكمّ المنفصل، و زيادة و نقصان^٢ في الكمّ المتصل، فتلك أنحاء مختلفة تستحقّ أسامي مختلفة. ثمّ نقول مثلاً: انّ المقدارين الزائد و الناقص ماهية المقدار فيهما على شاكلة واحدة، و

١- م: أشركا.

٢- م: نقصان.

ليست طبيعة المقدارية في أحدهما أزيد، بل أنّهما في حدّ التعيّن الفردي اختلفا في التماذي على أبعاد محدودة الى حدود معيّنة، وذلك أمر خارج عن طبيعة المقدارية - بما هي مقدارية - عارض لها من جهة اختلاف استعدادات المنفصلة، وهو يستتبع كونّ الفردين في حدّ هويّتهما الفردية بحيث اذا اعتبرا مقيساً أحدهما الى الآخر كانت هناك زيادة بحسب الهوية الفردية العارضة^١ للطبيعة أخيراً بعد مرتبة الماهية المرسلّة، لا بحسب نفس جوهر الطبيعة، فالخطّ الطويل و الخطّ القصير ان لوحظا من حيث طبيعة الخطّية - أي البعد الواحد - كان كلّ منهما طولاً حقيقياً يّضاهي الآخر في أنّه بُعد واحد، ولا يعقل بينهما في هذا الطباع تفاوت أصلاً و ان لوحظ أحدهما بقياسه الى الآخر كان الأزيد منها طولاً اضافياً يفضل على الآخر بحسب خصوص الهوية الفردية، فالطول الحقّ^٢ ليس يقبل الأزيد و الأنقص بل أنّما الطول المضاف، *PB48* / و كذلك الكثرة بلا اضافة هي العدد، و الكثرة بالاضافة عرض في العدد، و الكثير الحقّ لا يقبل الأكثر و الأقلّ، بل أنّما الكثير المضاف. و طبيعة^٣ السوادية أيضاً في السوادات المختلفة بالشدّة و الضعف على سبيل واحد، و أنّما ذلك الاختلاف بحسب خصوصيات أفراد الطبيعة، و من حيث الاضافة العارضة لا في جوهر الماهية و سنخ الحقيقة، فالسواد الحقّ لا يقبل أشدّ و أضعف، بل الشيء الذي هو سواد بالقياس عند شيء هو البياض بالقياس الى آخر.

فقد بان أنّه كما لا كمّية أزيد في أنّها كمّية من كمّية و ان كانت كمّية أزيد من كمّية، فكذلك لا كثرة أكثر في أنّها كثرة من كثرة و ان كانت كثرة أكثر من كثرة، و لا سواد أشدّ في أنّه سواد من سواد و ان كان سواد أشدّ من سواد؛ و قس عليه أمر أنّية العقل من الهبولى، حيث ليس جوهرية العقل أنّمّ من الهبولى و ان كان بحسب هويّته الفردية أكمل *MA43* / من الهبولى بحسب هويّتها الفردية.

١ - م: العارضية.

٢ - كذا و في سائر موارد.

٣ - كذا.

فلا يكون جوهر أتمّ في أنّه جوهر وان كانت جوهرية أتمّ من جوهرية، وكذلك ليس اذا كان بعض الناس أفهم و بعضهم أبه، فقد قبلت القوّة النطقية زيادةً و نقصاناً، بل و لا لو كان واحد من الناس لا يفقه شيئاً البتة كالطفل، ففضله^١ هو أنّ له في جوهره القوّة التي اذا لم يصدها صادّ فعلت الأفاعيل النطقية و هي واحدة؛ و لكنّها يعرض لها تارةً عوز الآلات القلبية و الدماغية مثلاً، و تارةً معاسرتها و عصيانها، فيختلف ذلك بحسب أحوالها و طباعها، ثابت على شاكلته، كالنار تختلف أفعالها بحسب اختلاف المنفعلات و المادّة التي تفعل بها فيها. و ربّما تكون النفس الشخصية ناقصةً في جوهرها الشخصي^٢، لنقصان استعداد المادّة التي يستحقّها، فليس الذهن و لا الحدس و لا شيء من مضاهيات ذلك فصل يقوم الانسان المرسل بما هو انسان، بل هي عوارض و خواصّ لسنخ الماهية المرسلّة، و الكمال و النقص فيها من جهة الاستعداد المتولّد من استعدادين: استعداد الفاعل و استعداد المنفعل. فأما الذي للفاعل نفسه فغير مختلف.

و من تضاعيف البيان قد بان سرّ ما ذكره الأستاذ المصنّف - قدّس سرّه في سماء فتوحه - بقوله: «فأما انبعاثه من عدم التفطن للفرقان البين الجوهر و الجوهرية و أيضاً بين الأتمية»، الى آخره.

[١٦/٤٨] قال: و شريكنا في باريرميناس^٣.

أقول: الذي يلوح ممّا ذكره الشيخ هنالك من الفرق بين الجوهرية و التجوهر، هو أنّ التجوهر عبارة عن صيرورة الجوهر، لا عن صيرورة الشيء جوهرأ بعد أن لم يكن جوهرأ، PA49/ و الجوهرية كون حقيقة الشيء و ماهيته^٤ لا في موضوع، فالعقل يحكم بأولوية التجوهر للعقل من تجوهر النفس اذا كان التجوهر هو التحصّل و الوجود، فيرجع التشكيك

١- م: ففصله.

٢- م: الشخصص.

٣- م: بارميناس.

٤- كذا.

فيه الى التشكيك في الوجود بخلاف الجوهر، فالعقل أولى في التجوهر - لا في الجوهرية - من النفس في التجوهر لا في الجوهرية.

وأما اذا كان تجوهر الشيء عبارة عن قول الجوهر عليه فيما سلف لا حدوث الجوهر له فيما سلف فلا تشكيك فيه أيضاً، كما يظهر من الشيخ حيث قال في فصل تعريف حال المصدر و تعلق الكلمة المحصلة و غير المحصلة بهذه العبارة: «و الأكثر في لغة العرب هو أنه حيث يكون للمصدر لفظ خاص، فإنه تكون الكلمة دالة على وجود معنى لفظ ذلك المصدر لموضوع ما في زمان معلوم و ان كان قد يتضمّن ذلك معنى الاسم المطلق، أيضاً مثل قولهم: أبيض ببيض من الابيضاض، فإنه قد يدلّ على الابيضاض الدالّ على البياض، فإنّ المعاني التي تدلّ عليها الكلمة فإنّها لغيرها في ظاهر لغة العرب معاني المصادر و كذلك المعنى الذي يدلّ عليه الاسم المشتقّ هو معنى المصدر، و معاني المصادر كلّها في لغتهم أعراض؛ لأنّها نسب عارضة في الجواهر الى أمور تحدث لها، فليس شيء من المصادر يقال على الجواهر، بل يؤخذ في الجواهر، فتكون لغة العرب /MB43/ لا تستعمل كلمات تدلّ على معنى يقال على الجواهر دلالة أولى، فأما دلالة ثانية فقد يكون، كما اذا قلنا حيّ فلان اذا صار ذا حيوة، بل تجوهر فلان أي صار جوهرًا من الجواهر و ان كانت دلالته الأولى أنّها هي على معنى التجوهر لا على معنى الجوهر.

و التجوهر كون ما لا جوهر جوهرًا، فإنّ الجوهر مدلول عليه في التجوهر لا بحالة دلالة ثانية، و لغة العرب ليس تدلّ فيها بالكلمات على مجرد اتّصاف زيد مثلاً في هذا الموضوع بأنّه كان جوهرًا حتّى يدلّ على كون الجوهر مقولاً عليه فيما سلف ذكره، حتّى يكون قولهم تجوهر أنّه كان الجوهر محمولاً عليه فيما سلف، بل معنى أنّه تجوهر عندهم هو أنّ الجوهر المقول عليه حدث له فيما سلف، فليس يدلّ على قوله عليه بل على حدوثه فيه، فيدلّ عليه من حيث هو حادث حدوث أمر موضوع له في وجوده له، فلغة العرب تضايقه في هذا

١ - يمكن أن يقرأ في م: معافي.

الباب. و لا يمتنع أن تكون في بعض اللغات كلمات لا تضابق في ذلك بل تقتصر دلالتها على المبلغ المذكور الذي لا يشير على الحدوث، حتى يكون معنى نظير تجوهر فيها^١ هو أن الجواهر مقول على زيد فيما سلف، لا على أن حدوث الجوهرية موجود لزيد فيما سلف من غير التفاوت الى الحمل بعلی البتة»، انتهى /PB49/

و من الظاهر أن المراد من الحدوث هو الحدوث الزماني و لا سيما في لغة العرب و ما يقصدونه في أمثال أخذ الجواهر في التجوهر الذي فيما وقع عن الشيخ هيننا و في الاشارات في فصل تجوهر الأجسام و في الهيات كتابه الشفاء في بحث اثبات التلازم بين الصورة و الهیولی على ما قال: «فهو اذن متقدم بالذات على المحسوسات، و ليس الشكل كذلك، فانّ الشكل عارض لازم للمادّة بعد تجوهرها جسماً متناهيّاً» انتهى؛ أي بعد صيرورتها جسماً متناهيّاً. و تجوهر الأجسام - أي صيرورتها جواهر - لا حدوث الجوهرية لها بعد ما لم يكن جواهر، على ما ظنّه خاتم المحصلين في شرحه للاشارات على ما قال: «انّ الجواهر يطلق تارة على الموجود لا في موضوع، و تارة على حقيقة الشيء و ذاته، و التجوهر على الأوّل صيرورة الشيء جوهراً و على الآخر تحقّقه حقيقة^٢، و لا يصحّ حمل التجوهر على الأوّل، و الاّ لزم أن لا يكون جوهراً أوّلاً، ثمّ يصير ذلك أخيراً»، انتهى.

و هذا كما ترى أنّه لا معني التجوهر على الأوّل الاّ لكون الجواهر مقولاً عليه أوّلاً، لا أنّه يحدث له الجوهرية بعد ما لم يكن له جوهرية كما قرّرنا [ه].

ثمّ انّ الجوهرية المطلقة كما لا تشكيك فيها كذلك ليس في التجوهر المطلق كذلك، نعم لو اعتبر في تجوهر الشيء تحصّله و وجوده لكان الأمر كذلك، و قد اعترف الأستاذ المصنّف - طاب ثراه - بعدم جريان التشكيك فيه أيضاً بقوله العزيز: «و جوهريته هليته المركبة المستغنية عن العلة»، الى آخره، حيث انّ مفاده و مغزاه هو قول^٣ الجواهر و حملة على

١- ب: فيهما.

٢- م: حقيقته.

٣- ب: قوله.

الجواهر و علل ذلك بقوله: «لكون ثبوت الذاتي لما هو ذاتي له غير مستند الى علّة اصلاً»./MA44/

فان قلت: اذا كان تجوهر الشيء عبارة عن صدق الجوهر و حمله عليه، و من البين الظاهر أنه يصدق على العقل مثلاً قبل صدقه على النفس، لتأخرها عنه من حيث كونها معلولة له.

قلت: انّ هذه الأقدمية ليست تورث التشكيك، حيث انّ المعتبر فيه كون صدق ما يقال على التشكيك على المتأخر من تلقاء صدقه على المتقدم، و الجوهر لما كان ذاتياً لهما جميعاً فيكون واجب الثبوت لهما، فلا سبيل لعلية صدقه على العقل لصدقه على النفس، بل صدقه عليهما بذاتيهما من دون علّة و علية مطلقاً على ما اعترف به المشاؤون و الاشراقيون، على ما تبّه عليه الأستاذ - قدّس سرّه - بقوله: «باجماع العقلاء»؛ و ذلك بخلاف ما عليه أمر التجوهر اذا كان بمعنى تحصيل الجوهر و وجوده،/PA50/ على ما تبّه عليه الأستاذ بقوله: «في التجوهر و الوجود» حيث انه لا يكون ذاتياً لهما، فيجري التشكيك فيه بهذا الاعتبار على ما قال: «بل انما الجوهر الأولي اولى» الى آخره. و ذلك حيث يرجع ذلك الى كون وجود العقل و تحصيل جوهره علّة لوجود النفس و تحصيل جوهرها، فاتصافها به من تلقاء اتصافه به، فيصدق عليه أنه يصدق على المتقدم و لا يصدق على المتأخر، و لا يصدق على المتأخر الا و يصدق على المتقدم، فيكون صدقه عليهما على التشكيك، و تمام تفصيله في كتابنا العروة الوثقى و هو شرحنا على الهيات كتاب الشفاء و غيرها.

[١١/٦٩] قال: حملاً بالذات.

أقول: لا خفاء في أنّ الحمل حملان: أحدهما بالذات، و ثانيهما: بالعرض. فالأول: حمل ذاتيات الشيء عليه، سواء كان ذلك بحسب المائئة أو الأيئة. و الثاني: ما لا يكون

كذلك، بل يكون مبدأ المحمول خارجاً عن ذات الموضوع قائماً به، كالأسود والأبيض و الكاتب و الضاحك لخروج مبادئها الاشتقاقية عن موضوعاتها.

أقول: [١٦/٦٩] مطلقاً. *

أقول: سواء كان في الحقائق الجوهرية أو^١ العرضية.

[٢٠/٦٩] قال: وهو فصل الانسان ... *

أقول: بل أنه بازاء فصله الذي عبّر عنه به، و هذا من رسومه لا من حدوده، و حقيقة هي النفس النطقية التي هي الجوهر المجرد المأخوذ بلا شرط شيء، و هو جوهر كنفسه المأخوذ بشرط لا شيء؛ أي النفس الناطقة. و لا يلزم من ذلك تبدل حقيقة بأخذه بلا شرط شيء حتى يلزم تبدل الشيء حقيقةً بمجرد أخذه باعتبار ما، و هو لا بشرط شيء حتى يقال أن الاعتبار لا يصح أن يكون ميلاً^٢ لذات الشيء عن حقيقة و مائتته^٣ و هو غير مفهوم الناطق الذي هو المشتق الذي لا يدخل تحت مقولة الجوهر، و قس عليه أمر سائر الفصول.

قال الرئيس في التعليقات: «تعليق: الفصل المقوم للنوع لا يعرف و لا يدرك علمه و معرفته، و الأشياء التي يؤق بها على أنها فصول فأنها تدلّ على الفصول و هي^٤ لوازم لها، و ذلك كالناطق فأنه شيء يدلّ على الفصل المقوم للانسان و هو معني أو جب له أن يكون ناطقاً، و التحديد بمثل هذه الأشياء يكون رسوماً لا حدوداً حقيقية^٥، و كذلك ما يتميز به الأشخاص و ما يتميز به الأمزجة»، انتهى كلامه بمقالته، و هو يدلّ على المدعى.

١- م: و.

٢- م: ميلاً.

٣- م: مائية.

٤- م: هو.

٥- ب: حقيقة.

قال خاتم المحصّلين: «انّ الجنس هو المهم، و الفصل هو المحصّل لذلك المهم الذي /PB50/ لولاه لاحتمل وقوع الجنس على أشياء /MB44/ مختلفة لا يكون محصّل الوجود. والمراد بكون الفصل مقوّمًا للنوع هو هذا التحصيل لا العلية بمعنى المتعارف، فانّ الجنس يحمل على الفصل، وكلاهما^١ يحملان على النوع، ولا يحمل معلول على علّة، ولا المعلول و العلّة على المركّب منهما»، انتهى.

و الذي يشيّد^٢ أركاناً ما ذكرناه بحيث يضمحلّ غواسق شكوك ما ذكره الرئيس هنالك بقوله: «تعليق: البسائط لا فصل لها، فلا فصل للون و لا لغيره من الكيفيات و لا لغيره من البسائط، و أنّما الفصل للمركّبات، و أنّما يجازي بالفصل الصورة، كما يجازي بالجنس المادّة، و الناطق ليس هو فصل الانسان، بل لازم من لوازم الفصل، و هو النفس الانسانية مثلاً»، انتهى. و نظائره كثيرة في التعليقات و في الشفاء^٣ على ما تصدّينا لكشفه في شرحنا^٤ عليه.

و بالجملة: أنّه بما قرّرنا [ه] لاح و ظهر أنّ الفصل يصحّ أن يكون محمولاً على النوع من طريق ما هو، كما في الانسان مثلاً و ان لم يكن مقولاً في جواب ما هو، حيث انّ المراد منه ما يعبرّ عنه بالناطق المشتقّ الذي لا تأصل له و ليس جوهرًا و لا عرضاً، لا هذا المفهوم المعبرّ به؛ لأنّه بازاء ذلك الفصل و مجذائه. فالمتأصل هو المعبرّ عنه، و الغير المتأصل هو المعبرّ به، و هذا غير داخل في قوام النوع و لا يفيد أيّيته، و ذاك داخل فيه و يفيد أيّيته و يتّحد معه بالذات.

و من ههنا قال الشيخ في المقالة الثانية من منطق الشفاء: «لقائل أن يقول: أنّكم قدأطلقت القول في عدّة مواضع بأنّ الفصل أيضاً قد يقال من طريق ما هو و خصوصاً في البرهان. فنقول: أنّه فرقٌ بين قولنا: «انّ الشيء مقول في جواب ما هو»، و بين قولنا: «أنّه

١- م: هما.

٢- ب: يشدّ.

٣- م: + و.

٤- أ: العروة الوثقى.

مقول في طريق ما هو»، كما أنه فرق بين قولنا: «الماهية» وبين قولنا: «الداخل في الماهية»؛ فالمقول في طريق ما هو هو كل ما يدخل في الماهية ويكون في ذلك الطريق وان لم يكن وحده دالاً على الماهية، والمقول في جواب ما هو: هو الذي وحده يكون جواباً إذا سئل عما هو فالفصل يدخل في الماهية ويكون مقولاً من طريق ما هو؛ إذ هو جزء الشيء الذي يكون جواباً من ما هو، لكن ليس هو وحده مقولاً في جواب ما هو»، انتهى.

وهذا ناظر الى الفصل الحقيقي الذي هو النفس الناطقة المأخوذة بلا شرط شيء وهو /PA51/ مقول عليه في طريق ما هو وان لم يكن مقولاً في جواب ما هو، وهو جوهر في ذاته، وذلك بخلاف ما عليه أمر ما بجذائه من الناطق المشتق، فإنه في ذاته لا جوهر ولا عرض لعدم تأصله، لكونه من لوازم ما هو الفصل الحقيقي. فاندفع الاشكال مجذافيره. وتام الكشف في شرحنا على الهيات كتاب الشفاء و ﴿وَذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ﴾^١. فان أزعجك سرّك أنّ الأستاذ المصنّف - قدس سرّه - قد حكم بأنّ المفهوم المنطقي الذي هو المشتقّ المعبرّ به يفيد أثبتة^٢ الماهية مع قطع النظر عمّا هو المعبرّ عنه به، وكذا سائر ما حكم اليه بأنّه في طريق ما هو.

قلت: ليس الأمر كذلك، بل أراد به المعبرّ عنه بهذا المفهوم، وهو الفصل الحقيقي على ما حكم به في كتابه التقديسات بقوله السداد /MA45/: «مَفْحَصٌ، لَا تَنْخِيْنَ^٣ عَنْ فَطَاتِكَ! أنّ جوهريات الماهيات الجوازية، وكذلك عرضياتها المقابلة للجوهريات ليست هي المفهومات المعبرّ بها عنها، فإنّ المعبرّ به خاصّةً ولازم لما يعبرّ عنه على الاطلاق، و أمّا المحكوم عليه بأنّه جوهرى أو عرضي هو المعبرّ عنه الذي هو بذاته مبدأ لزوم ذلك اللازم و خاصّيته، و الاختلاف بالجوهريّة والعرضيّة في أولات العنوانات في حدّ ذاتها لا في مفهومات العنوانات أنفسها. أليس ممّا قد بان لك في الفلسفة التي فوق الطبيعة أنّ الفصول

١- الجمعة، ٤.

٢- م: آية.

٣- م: لاننجين. لا تنخين: لا تسترن.

المقومة للأنواع مطلقاً، والأجناس العالية التي لا جنس فوقها، اذ هي بسائط في ذواتها. و عند العقل أيضاً لا يمكن تعريفها وتحديد لها، والأشياء التي تؤتى بها على أنها فصول و أجناس فأنما هي تدلّ عليها، وهي لوازم و عنوانات لها، بل إن رهطاً من شركائنا الرؤساء السلاف ربما تسمعهم يقولون: ليس في قدرة البشر الوقوف على حقائق الأشياء، و لا سيّما البسائط أى الخواصّ الأوّلية الذاتية المقامة مقام الجوهريات الآ من سبيل اللوازم، و نحن لانعرف حقيقة الحيوان مثلاً، و أنما نعرف شيئاً له خاصية الادراك و الفعل، و المدرك الفعّال ليس هو حقيقة الحيوان بل هو خاصّة^١ أو لازم، و الفصل الحقيقي له لسنا ندركه، و كذلك لانعرف حقيقة الجسم، بل نعرف شيئاً له هذه الخواصّ و هي الطول و العرض و العمق.

و الذي يقضي به الفحص البالغ أنّه ربّما تنطبع في العقل حقيقة كجنس مقولة الجوهر - و اذ هي بسيطة^٢ لا يحللها العقل الى جنس و فصل - فليس للعقل أن يعرفها و يعبر عنها بصرف كنهها، فيدرك^٣ منها خاصية أوّلية تلزمها بنفس ذاتها، /PB51/ و ما^٤ هي أنّها ماهية منعتية حقّها أنّها اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع، فيعبر عنها بتلك الخاصّة^٥، و يجعلها عنوان نفس الحقيقة، ففهوم العنوان و ان كان عرضياً لازماً الآنّ اذا العنوان و المعبر عنه هو نفس جوهر الحقيقة، و فصول الأنواع بأسرها على هذه المشاكلة، فالفصل المقوم للانسان مثلاً يدرك و يعبر عنه بالناطق، أي مستحقّ ادراك الكلّيات و مبدئه، لأنّه يدلّ على الفصل المقوم، و هو المعنى الذي أوجب للنوع أن يكون ناطقاً، فاذن التحديد بمثل هذه الأشياء يكون رسوماً أقيمت مقام الحدود على التوسّع لا حدوداً حقيقية، و ليس يتصوّر في الفصول و الأجناس البسيطة الآ مثل هذا التحديد الذي هو على سبيل التوسّع و التجوّز».

١- م: خاصة.

٢- م: بسيط.

٣- م: فندرك.

٤- ب: ما.

٥- ب: الخاصة.

[١٠/٧٠] قال: بعد أحدية.

أقول: أنّما قيده بقوله: «بعد أحدية جنسية» لخروج النوع المفرد والمركب من أمرين متساويين لو كان^١؛ لأنّه لا يدخل تحت مقولة مطلقاً، كما بيّن في موضعه.

[١٩/٧٠] قال: كما الزوجية للأربعة.

أقول: لعلّ في اتبائه بحرف التشبيه إشارة الى أمر الحدوث عنده على ما ذكره في كتابه الايماضات بقوله الشريف: «اعلمن! أنّ كون المحدث مسبوقاً البتة وجوده بالعدم ليس إلا من لوازم ذاته المستندة الى نفس هويته لا غير، على شاكلة لوازم الماهية المقتضاة لنفس جوهرها المتقرّرة /MB45/ لا بمدخلية ما لأمر وراء نفس الماهية أصلاً إلا بالعرض، فهناك بطلان قبل و تقرّر بعيد و صفة محمولة على الذات، وهي كونها بعد البطلان، فالبطلان القبل من عدم العلة، و التقرّر البعد من افاضة الجاعل. و كون الذات المتقرّرة من بعد البطلان أنّما هو من تلقاء جوهر الذات بنفس هويتها».

ثمّ قال: «فاذن قد امتنع بالنظر الى هذا الوجود بعينه إلا أن يكون بعد العدم، فكان هذا الوصف له بنفسه لا بعلة، و أنّما من تلقاء العلة بنفسه لا ثبوت هذه الوصف له.»

ثمّ قال: «و هذا الأصل مستغرق الشمول لأنحاء الحدوث الزماني والدهري والذاتي جميعاً، و الغاية من الجماهير يخالفون أبناء الحقيقة و يسندون الاتّصاف بوصف الحدوث أيضاً الى علة الذات المحدثّة لا الى اقتضاء نفس الذات»، انتهى.

قال الرئيس في الاشارات في النمط الخامس: «انّ وجود المحدث بالفاعل و كونه مسبوقاً بالعدم ليس بفعل الفاعل بل لذاته»، انتهى.

و الذي يظهر من هذا و ممّا ذكره في فصل في أقسام العلل و أحوالها من المقالة السادسة من كتاب الهيات الشفاء: انّ الحادث بما هو حادث لا يعطي وجوداً آخر زائداً على

وجوده في حدّه الذي /PA52/ يكون فيه، و عدمه السابق بعدم علّته، فلا يفتقر الحادث من حدوثه الى العلة مطلقاً. و التعبير عن الحدوث بكون الوجود بعد العدم لا يعطي كوناً آخر تابعاً لوجوده، فقد استغنى عن العلة مطلقاً، فضلاً عن العلة المحدثة. و ذلك حيث قال هنالك: «لا يمكنك أن تقول ان شيئاً جعل وجود الشيء بحيث يكون بعد أن لم يكن، فهذا غير مقدور عليه، بل بعض ما هو موجود واجب ضرورة أن لا يكون بعد عدم، و بعضه واجب ضرورة أن يكون بعد عدم. فأما الوجود من حيث هو وجود هذه الماهية، فيجوز أن يكون عن علة. و أما صفة هذا الوجود - و هي أنه بعد ما لم يكن - فلا يجوز أن تكون عن علة»^١، انتهى.

و من الظاهر من تنكير قوله: «عن علة» نفي مطلق العلة، سواء كانت تلك هي المحدثة أو نفس ذات الحادث، سيّما ذكر متصلاً بما نقلنا عنه بقوله: «فالشئ من حيث وجوده حادث، أي من حيث أن الوجود الذي له موصوف بأنه بعد العدم لا علة له بالحقيقة، بل العلة له من حيث للماهية^٢ وجود^٣»، انتهى. و هو صريح في أن لا علة للحدوث بالحقيقة، فلو قيل لكان بالمجاز. و أمثال هذا الكلام قد وقع عنه سابقاً و لاحقاً و لا نطوّل الكلام بذكره. و من ههنا لاح حال ما حصّله خاتم المحصلين في شرحه للاشارات بقوله: «انّ العلة المحدثة - و هي العلة للوجود - علة لهذه الصفة أي كونه بعد العدم». و مثله وقع عنه في أواخر النمط الخامس. و قد أشبعنا القول في هذا المرام في شرحنا على الهيات كتاب الشفاء و كحل الأبصار على الاشارات.

[٢١/٧٠] قال: كما يتممجم به^٥ رهط ... *

أقول: يريد به الفاضل الدواني حيث ذهب الى أن لوازم الماهية مستندة اليها

١ - الشفاء، الهيات، ص ٢٦٢.

٢ - م: لماهية. ب: لماهية.

٣ - م، ب: وجوده.

٤ - المصدر السابق، ص ٢٦٣.

٥ - ب: به.

بمدخلية مطلق الوجود من دون خصوصية الوجود العيني أو الذهني، و الحقّ أنّ مدخلية الوجود كمدخلية خصوصية أحدهما، فلا مدخل للوجود المطلق في ذلك؛ بل الماهية المتقرّرة بما هي متقرّرة مقتضية للوازمها/MA46/ من دون أن يكون لوجودها مدخل في ذلك مطلقاً.

[١٩/٧١] قال: ماهية الشيء ... *

أقول: فيه اشعار بأنّ لازم الماهية مستند^١ اليها من دون مدخلية للوجود فيها مطلقاً.

[١٠/٧٢] قال: على معان ثلاثة.

أقول: أحدها: الموصوفية و ان كان ذلك المقبول في موصوفه بحسبه، فيكون هنا لك فيه و عنه واحداً، و ذلك كاتّصاف الأربعة بالزوجية.
و ثانيها: الانفعال الذاتي، و ذلك اذا كان المقبول في موصوفه بحسب غيره، كالصور القائمة بالعقول المقدّسة و الجواهر المطهّرة من جهة استنادها الى الباري - الحقّ سبحانه^٢ تعالى - ففيها لا عنها، بل فيها من غيرها، /PB52/ فهناك^٣ جهتان: قبول و انفعال، و تأثير و فعل.

و ثالثها: الانفعال الزماني، فهو انتفاء المقبول عن قابله زماناً، ثمّ تحليته به ثانياً، فهو القبول بحسب الامكان و القوّة الاستعدادية.

و من البيّن أنّ هذا الفعل و القبول لا يجتمعان في أمر واحد على أن يكون فاعلاً لما يقبله لاجتماع الامكان الاستعدادي و القوّة الاستعدادية و الوجوب بالنظر اليه، و هما

١- ب، م: مستندة.

٢- ب، م: - سبحانه.

٣- ب: فهناك.

متنافيان لا يجتمعان في أمر بسيط، و ذلك بخلاف ما عليه أمر المركّب فأنّه يصحّ اجتماعهما فيه باعتبار جزئيه، ألا أنّ الانسان يفعل بالنفس و ينفعل بالبدن، فالقابل للصفات البدنية قبولاً زمانياً هو البدن، و الفاعل فيها هو النفس. وأمّا القبول بالمعني الأوّل - أى الموصوفية - لا تغاير بالاعتبار فعليته، على ما تبه عليه الأستاذ بقوله: «عنه و فيه واحد».

قال الشيخ في التعليقات^١: «انّ هذه الوجودات^٢ من لوازم ذاته، و لوازمه فيه بمعنى أنّها تصدر عنه لا عن غيره فيه فيكون، ثمّ انفعال. و قولنا فيه يعتبر على وجهين، أحدهما: أن يكون فيه عن غيره، و الآخر^٣: فيه لا عن غيره، بل فيه من حيث يصدر عنه»، انتهى.

ثمّ انّ فيه عن غيره، قسمان:

أحدهما: أن يكون فيه عن غيره بعد أن لم يكن.

و ثانيهما: ما لا يكون كذلك، بل يكون عن غيره فيه أبداً و أزلاً ان كان أزلياً على ما فضّله الشيخ في بعض مراسلاته الى بهمنيار.

و ذلك حيث قال: «يقال هل يخلو العقل الفعّال من أن ينفعل عن ذاته حتّى يدرك المعقولات، فيكون من يفعل ينفعل، حين^٤ الانفعال يقال بوجه مرسل على كلّ خروج من القوّة الى الفعل. و يقال على وجه أخصّ من ذلك مثل أن يكون خروجاً زمانياً، مثل أن يكون على سبيل الانتقاص ليس على سبيل الاستكمال. و كلّ ذلك يشترك في أنّه خروج من قوّة الى فعل، و حيث لا يوجد معني ما بالقوّة فلا وجه للانفعال بوجه، و لو كانت نفوسنا متصوّرة للمعقولات لا على سبيل استيناف تصوّر بعد عدمه لما كانت يقال أنّها منفعة، على أنّها الآن أيضاً ينفي عنها الاسم على سبيل معني الخاصّ دون العام»، انتهى.

بما تلخيصه و شرحه: أنّ معني ما وقع عنه بقوله: «يعقلها» ليس العقل العامّي الذي بعد أن لم يعقل، بل معني وجود لازم كما يعلم. و هذا جواب من يسأل من أنّه كيف يكون

١- ش: التعليمات.

٢- م: الموجودات.

٣- ش: + أن يكون.

٤- م: حينئذ.

الشيء فاعلاً وقابلاً لما يعقله؟ و شرحه: أنه أمّا يمتنع أن يكون فاعلاً و منفِعلاً عن ذلك الفعل ان كان /MB46/ زمانياً، فإنّ مثل هذا يكون فيه بالقوّة، فيخرج عن ذاته الى الفعل، و هذا محال؛ فاذا كان على الوجه المذكور غير زماي فأنه لا يلزم المحال.

فاذا تقرّر هذا /PA53/ فنقول: انّ الانفعال الذاتي لما للشيء يستلزم امكانه الذاتي كما في العقول الطاهرة و الجواهر المقدّسة القاهرة القابلة للصور العلمية عن الباري الحقّ تعالى قبولاً و انفعالاً ذاتياً لا زمانياً و لا دهرياً. و أمّا الانفعال الزماي لما للشيء فيستلزم كونه هيو لانياً، إمّا في ذاته - فكالأجسام و صورها - و إمّا ما يتعلّق به - فكالنفوس المتعلّقة بها - و ذلك بخلاف ما اذا كان القابل يقبل الصور القائمة به من ذاته، فأنه لا يستلزم شيئاً منها^٢، و ذلك لأنّ عنه و فيه واحد، كما في الأوّل نظراً الى لوازم ذاته من الصور لو قلنا بها على ما عليه مسير الشيخ و ان لم يرض^٣ المصنّف، فلذا ترك ما قاله الشيخ في التعليقات على ما نقلنا [ه].

[١١/٧٢] قال: لا القابلية.

أقول: حيث أنّ القبول بهذا المعنى يرجع الى الفعل على ما فضلنا ذلك في الحاشية ليس مقابلاً له.

[١/٧٣] قال: أصحاب الخلاء.

أقول: من الحكماء و بالجملة أنّ القائلين بأنّ المكان هو البعد فقد ذهب بعض منهم الى أنّ هذا البعد قد يكون ممتلياً و قد يكون خالياً، و هم أصحاب الخلاء من الحكماء و كثير من المتكلمين.

١- ش: فيلزم.

٢- م: منها.

٣- م: يدخل.

ثم لا يخفى أنّ ما عليه بعض الحكماء من البُعد المجرّد الموجود لم يظهر أنّهم ذهبوا الى اتّحاده مع البعد المادّي الذي هو الصورة الجسميّة نوعاً، بل الظاهر أنّهم حكموا بأنّه مغاير له نوعاً فلهذا^١ ترى الشيخ في طبيعيات كتابيه الشفاء و النجاة أنّه تصدّي لبطلانه بوجوه تدور رحاها على استحالة اختلاف طبيعة واحدة نوعية في التجرّد و عدمه، كما ظنّه هذا الرجل.

قال في النجاة: «انّ امتناع تداخل بعدي جسمين مادّيين أمر مشاهد لا يمكن انكاره، أمّا لكونها مادّيين أو لكونها بعدين أو لكون المادّة ممتنعة التداخل في المقدار أو لكونها معاً.

و الأوّل باطل، اذ من البين أنّ المادّة ما لم يتحيّز ليس لها أن يوصف بالتداخل و مقابله، اذ لا معني للتداخل الآكون الشيين المتحيّزين بوجه اذا أخذ من أحدهما شيء كان معه ما يساويه من الآخر معيةً و ضعيةً لا يمكن أن يشار الى أحدهما و لا أن يشار الى الآخر، فيكون مقابل هذا أن يكون ذات هذا متميّزة عن ذات الآخر مبائناً له في الوضع، و هي اذا تحيّزت فأمّا أن لا يكون لها مقدار أم لا، فان كان الأوّل كان تلاقي المادّتين ملزوم تداخلهما، اذ ليس لهما مقدار ليمكن أن يقال أنّ أحدهما يلاقي الآخر الآ بالتمام، و ان كان الثاني كان كلّ واحد ذا مادّة و قد تقدّم أنّها ممتنعة التداخل، و ان كان الثالث لزم أن لا يفارق المادّة، و هو باطل قطعاً. فتعيّن الثاني أو الرابع؛ و الكلّ يوجب أن يكون التداخل للبعدين، اذ قد عرفت أنّ الهيولى ليس فيها ممانعة، فالبعدان سواء كانا مادّيين أو مجرّدين أو مختلفين امتنع تداخلهما و هو المطلوب».

و فيها أيضاً: «انّ المكان ان كان هو البُعد فبعديته و انقسامه في الجهات، أمّا أن يكون لذاته أو لشيء حلّ فيه أو لشيء حلّ /MA47/ الخلاً فيه، و التالي بأقسامه باطل، فكذا مقدّمه. أمّا الملازمة فهي ظاهرة.

وأما بطلان القسم الأوّل من التالي، فلأنّه حينئذٍ أمّا أن يكون متّصلاً بذاته أم لا، و الثاني باطل و الّا لكان تقديره و انقسامه بغيره و المفروض خلافه، هذا خلف. فيكون متّصلاً بذاته يمكن أن ينفصل، و كلّما كان^١ كذلك و جب أن يكون له مادّة، فالبعّد المفروض مجرداً عن المادّة كان له مادّة، هذا خلف.

و أمّا الثاني: فلاستلزامه أن يكون الخلاء جزء الملاء؛ اذ هو مع ما حلّ فيه من البُعد موجود له مادّة، فيكون الملاء جزء الخلاء.

و أمّا الثالث: فلاستلزامه أن يكون هو^٢ ذامقدار غير الخلاء، و كلّما كان كذلك فهو ملاء، فذلك الشيء ملاء، فيكون الخلاء في ملاء، و المفروض خلافه، هذا خلف.

و أيضاً المكان ان كان هو البُعد فهو أمّا أن يكون متناهيّاً أم لا، و الأوّل باطل، و الّا لكان حدّ و نهاية لا يمكن أن يعرض له الّا المادّة، و المفروض أن ليس له المادّة. و كذا الثاني براهين دالّة على تناهي الأبعاد^٣، فكذا ما هو ملزوم واحد منها. و في الشفاء أيضاً غيره من الأدلّة و لم يتصدّد لابطاله ببناؤه^٤ على ما ظنّه ذلك الرجل.

و أيضاً انّ امتناع تكثّر^٥ طبيعة واحدة نوعية لا ابتناء له على ذلك، بل أمّا ملاك امتناعه أن تكثرها أمّا أن يكون بماهيتها أو بلازمها أو بعوارضها؛ و الكلّ باطل.

أمّا الأوّلان: فلا تتحادها و لازمها.

و أمّا الثالث: فلأنّ كثرة العوارض لا يمكن الّا بتكثّر المادّة أو تكثّر استعدادها، ضرورة أنّ العوارض للماهية النوعية في سنخ ذاتها بما هي هي لا توجب تكثّرهما، بل لا يمكن أن يكون متكثّرة؛ لأنّ سبب تكثّرهما منتفٍ هنالك لفرض اتحاد الماهية النوعية. و لعلّ الأستاذ المصنّف التفت الى ما ذكرنا [هـ]، لأنّ غرضه PA54/ أنّه على تقدير صحّة ما

١- م: هو.

٣- ب: الایعاد.

٥- م: تكثّر.

٢- م: هو.

٤- م: بناؤه.

ذكره هذا الرجل لا يتأتى انتقاضه بالوجود، فليتدبر! وأيضاً فيما وقع^١ عنه - طاب ثراه - بقوله: «هذا تشكيكه الالزامي» إشارة إلى أن هؤلاء الاشراقيين لو ذهبوا إلى الوحدة النوعية للبعد بين المجرّد والمادّي، فابطاله الزامي لا برهاني بما ذكره هذا الرجل، ونقله فلا جدوى له. فلذا ترى الشيخ في النجاة والشفاء قد تصدّى لابطاله لوجوه برهانية لا جدلية، لخروجها عن الحكمة الحقّة. فهذا^٢ أيضاً تعريض وبحث على هذا الرجل بأنّ ما أورد من الشكّ في الوجود مبناه على مسالك جدلية وسبل غير برهانية، فلا جدوى له أيضاً من هذه الجهة، ومع قطع النظر عن تشكيكه الالزامي فلا انتقاض هنالك أيضاً؛ لأنّ الوجود ليس حقيقة نوعية، بل معني مصدرية منتزعة عن الذوات والماهية.

ثمّ إنّ ما ذكره ذلك الرجل من أصحاب الخلاء فهو مبنيّ على أنّهم يطلقون الخلاء على الفراغ مطلقاً، سواء كان بُعداً مجرداً موجوداً أو لم يكن؛ أمّا كونه ممتلياً أو لم يكن فهو /MB47/ أمر آخر.

و يؤيد ما قلناه ما نقلنا عن الشيخ في النجاة بقوله: «أو لشيء حلّ الخلاء فيه»، لأنّه يشعر باطلاقهم الخلاء على البعد الموجود المجرّد، فلا يراد على هذا الرجل من حيث اطلاق أصحاب الخلاء على الذاهبين اليه، فتدبر فيه!

[٧/٧٤] قال: و مطابق انتزاعه ...

أفيد: تلخيص حلّ الشكّ أنّه: ان ريم بالوجود نفس هذا المفهوم المصدرية، اختيار أنّه مطلقاً معناه مصدرية غير معقولة إلا بالاضافة إلى موضوع ينتزع هي منه و يتخصّص بالاضافة اليه، فهذه الطبيعة المصدرية مقتضاها غير مختلف، ولا يصحّ أن يكون هي عين شيء من الحقائق و الماهيات المتأصلة أصلاً، كما سائر المفهومات المصدرية.

١- م: فيه أوقع.

٢- م: في هذا.

وان ريم به ما هو مطابقه و ملاكه و معياره و مناطه و مصحح انتزاعه و ميزان صدق حمل المشتق منه بالنسبة الى أى موضوع و موجود كان، اختيار أنه مطلقاً حقيقة الوجود المتقرر بنفسه القائم بذاته الغني عن الماهية وان هو الوجود الحق في حاق الأعيان بنفسه، فالماهيات الممكنة المنتزع منها الوجود بأسرها ملغاة الاعتبار بحسب أنفسها في ملاك صحة انتزاع الوجود منها رأساً، وأما الملاك و المناط و المطابق و المعيار و المصحح بالذات على الحقيقة مجرد الحثية التعليلية التي هي ارتباطها /PB54/ بالوجود الحق القائم بذاته لا بماهيته وراء نفسه و استنادها اليه، فكما الانسانية المصدرية منتزعة من زيد و عمرو و خالد و سائر مشاركاتة النوعية مثلاً، و إنما مطابق الانتزاع و ملاكه حقيقة الانسان المشترك و خصوصيات الأفراد بأسرها ملغاة، فكل فرد بخصوصه يصح أن يقال أنه المنتزع منه مفهوم الانسانية المصدرية لا بالمجاز، بل على الحقيقة. و أما مطابق الانتزاع و ملاكه و ما بازائه فليس إلا الطبيعة الجوهرية النوعية الانسانية المشتركة، و لا حظ لشيء من خصوصيات الأفراد بحسب الخصوصية من المدخلية في ذلك بتة، بل إنما مناط صحة انتزاع الانسانية المصدرية ارتباط كل من الخصوصية بالطبيعة النوعية الانسانية الجوهرية المشتركة التي هي على الحقيقة مطابق الانسانية المصدرية و ملاكها و مناطها و معيارها بالضرورة.

فكذلك الأمر في ماهيات الممكنات و هوياتها بأسرها بالقياس الى الموجودية المصدرية، و الوجود الحق القائم بذاته لا بماهيته وراء نفسه الذي هو ملاك الموجودية المصدرية و مطابقها و ما بازائها و مناط انتزاعها من أى شيء كان.

فكل ماهية أو هوية ممكنة بالذات تصح لها بالفعل الارتباط بالوجود الحق القائم بنفسه صح انتزاع الموجودية المصدرية منها بالفعل على الحقيقة، ولكن المطابق و الملاك ليس إلا الوجود الحق القائم بذاته، و مصحح انتزاعها ليس إلا ارتباط به - جل ذكره - إلا

أنّ الارتباط بالطبيعة النوعية الانسانية المشتركة الذي هو مصحح انتزاع الانسانية المصدرية أنّما هو ارتباط تلبّسي، /MA48/ فأما الارتباط بالوجود الحقّ القائم بنفسه الذي هو مصحح انتزاع الموجودية المصدرية من أيّ ممكن كان، فهو ارتباط استنادي صدوري لا غير.

فاذن قد استبان الفرق بين الموجودية المصدرية وبين الوجود الحقّ الذي هو مطابقتها و ملاك انتزاعها، و بزغ أنّ شيئاً منها مقتضاه غير مختلف أصلاً كما الأمر في الانسانية المصدرية و الطبيعة النوعية الانسانية التي هي مطابقتها و ما بازائها مثلاً؛ فليعلم و ليثبت و لا يتخبّط.

أقول: و قوله: «على الحقيقة» يشير بذلك الى الردّ على الصوفية، حيث ذهبوا الى أنّ ما عدها تعالى ليس موجوداً على الحقيقة بل يترأى منه الوجود^١.

[١٤/٧٢] قال: وجود كلّ موجود.

أقول: و كذلك الأمر في سائر الصفات الكمالية /PA55/ للوجود كالعلم و القدرة و الارادة و الحياة، و ذلك حيث أنّ ما عدها تعالى من المجردات يكون منتزعاً عنه و ان كان مطابق انتزاعها و منشئها و ملاكها العلم القائم بذاته؛ و القدرة و الارادة و الحياة على هذه الشاكلة أيضاً.

[١٥/٧٢] قال: على الحقيقة.

أقول: يشير بذلك الى أنّ البرهان على الاطلاق قد يعطى اليقين بوجود المعلول على المعلول الآخر ولكن بصحابة العلة له. و الحاصل: الاستدلال بأحد المعلولين على الآخر مثل الاستدلال بالبول الأبيض الخاطر^٢ على السرسام^٣، حيث أنّها معلولا علة

١ - ش: - أقول و قوله ... الوجود.

٢ - الخاطر: الغليظ.

واحدة، وهي حركة الحرارة من الأسفل الى ناحية الدماغ.
 وأمّا الأمر على ما عليه - طاب ثراه - بصدده فهو أنّ الباري الحقّ تعالى لما كان
 تقدّمه على العالم بجملته بحسب مرتبة ذاته هو التقدّم الانفكاري الخارجي - سواء كان
 بحسب العلية أو الماهية أو الطبع - لأنّ هنالك الولاية لله الحقّ، فيكون مسلماً لمياً بالحقيقة
 لا صحابة للم.

[١٢/٧٥] قال: واحد و موجودية.

أقول: ^٤ وذلك لأنّ وجود الموجود العيني في الذهن أنّما يكون بانسلاخه عن الوجود
 العيني، وتمثله في الذهن بوجود ظلّي غير عيني لا بمصوله في الذهن محفوفاً بالوجود العيني؛
 إذ الوجودان متباينان بالذات متقابلان بالخواصّ والأحكام ممتنعاً الاجتماع في موضوع
 واحد بعينه. فإذا كان الوجود العيني بعينه نفس جوهر الحقيقة - وليس في مُتّة العقل و
 استطاعة الذهن سلخ الماهية عن جوهر ذاتها و سنخ نفسها وأنحاء الوجود غير مبدّلة لقوام
 جوهر الذات و حقائق جوهرياتها أصلاً - فاذن يكون الحاصل منه في الذهن بمصوله
 الذهني موجوداً في الأعيان و مخلوطاً محفوفاً بأحكام الوجود العيني و خواصّه بالضرورة
 الفطرية، و الّا لزم أن يكون الشيء في الذهن منسلخاً عن جوهر ذاته و سنخ ماهيته، و
 ذلك خلف محال، فإذا المرتبة العقلية في الذهن و الوجود العيني في حاقّ الأعيان فيما الوجود
 العيني عين ذاته واحد، و لذلك يمتنع حصوله في الذهن، فليعلم!

[١/٧٦] قال: الانفرادي السرمدى.

أقول: ان قلت: أنّ نظام الوجود مشتمل على الزمانيات المتغيّرة و الفاسدات

٣- السرّسام: و هو ورم في حجاب الدماغ يحدث عنه حمى و اختلاط في الذهن.

٤- م: افيد.

المتجددة، و نسبة المتغيّر /MB48/ الى الثابت دهر، فكيف حكم المصنف الأستاذ -قدّس سرّه - بتقدّمه الانفرادي السرمدي و ان كانت نسبته^١ الى الثابتات الصرفة سرمداً؟ قلت: انّ مراده ههنا ما وقع عنه في أوائل كتابه الايماضات بقوله: «و ما يهدي /PB55/ الى الايمان بعرش السرمد هو وجوب الوجود الحقّ القيوم المتعالى عن التبدّل و الانتقال بحسب جميع الشؤون و الأحوال، المحيط بالدهر و الزمان بجملة ما فيها^٢ من^٣ الآباد و الآزال، فالسرمد لا يمتد و اللامتداد و لا طرء العدم و لا سبق الليس»، انتهى. و من الظاهر انّ هذا المعنى يصدق عليه تعالى^٤ و ان كان من مجموعلاته المتغيّرات الزمانية المتعاقبة بقياس بعضها الى بعض.

و من هنالك ظهر سرّ حكمه بأنّ ماعده متأخّر بالدهر من النظام الجملى مع أنّ من أجزائه و أعضائه و أركانه الجواهر المقدّسة و العقول القادسة الثابتة، و نسبتها الى الحقّ الثابت سرمد. و ذلك حيث أنّه قد اعتبر في السرمدي ما يابى وجوده عن^٤ البطلان السابق و الليس الطاري، فلا يشمل هذا تلك الأنوار العقلية على تقدير قدمها؛ لأنّها بذاتها في حظيرة الامكان، فلا يابى عن ذلك بالنظر الى ذاتها، فماظنك بحدوثها؟! فلذا حكم بتأخّر النظام الجملى عن بارئه الحقّ دهرأ و يتقدّمه بارئه عليه سرمداً.

[٨/٧٦] قال: حيث يبرهنون ...

أفيد: و بمثل ذلك برهن الشريك في الشفاء على أنّ الوجود زائد على الماهيات الممكنة، خارج عنها، غير مقوم لها. و قال في منطق الاشارات اشارة الى الذاتي المقوم: «اعلم أنّ كلّ شيء له ماهية، فأنّه إنّما يتحقّق موجوداً في الأعيان أو متصوّراً في الأذهان بأن تكون أجزاءه حاضرة معه، و اذا كانت له حقيقة غير كونها موجودة أحد الوجودين و غير

١- م: نسبة.

٢- ب: فيها.

٣- م: في.

٤- م: من.

مقومة به، فالوجود معني مضاف الى حقيقتها لازم أو غير لازم، وأسباب وجوده أيضاً عين أسباب ماهية مثل الانسانية، فاتها في نفسها حقيقةً ما و ماهية ليس أتها موجودة في الأعيان أو موجودة في الأذهان مقوماً لها، بل يضاف اليها، ولو كان مقوماً لها لاستحال أن يتمثل معناها في النفس خالياً عما هو جزئها المقوم، انتهى قوله.

و قد حاول بسطه في قاطيعورياس الشفاء و في مواضع عديدة. و تلخيص القول فيه: أن ما يكون عين ماهية الشيء أو مقوماً لماهيته يمتنع أن يوجد شيء من أفراد ماهية ذلك الشيء العينية أو الذهنية و شيء من مراتب ذاته الخارجية أو العقلية عرواً عنه و منسلخاً عن خواصه و أحكامه بالضرورة الفطرية.

و حينئذ نقول: لو كان الوجود في الأعيان عين ماهية الانسان مثلاً أو مقوماً لماهيته لاستحال أن يتمثل معني الانسان في النفس خالياً عن الوجود في الأعيان و منسلخاً عن أحكامه و لوازمه الخارجية، /PA56/ فيلزم أن يكون الانسان الذهني بما هو ذهني متمثل في الذهن موجوداً عينياً متأصلاً مبدأً للآثار الخارجية، و كذلك لو كان الوجود في الذهن عين ماهية الانسان /MA49/ أو مقوماً لماهية، لاستحال أن يوجد الانسان في الخارج عرواً عن التمثيل في الذهن؛ فيلزم أن يكون الانسان العيني بما هو متأصل موجود في الأعيان موجوداً ظلياً متمثلاً في الذهن، و الألفظ أن يكون الشيء منسلخاً عن جوهر ذاته و عن مقوم ماهيته و ذلك خلف محال.

فاذن يستحيل أن يكون أحد الوجودين مقوماً ذاتياً لشيء من الماهيات الممكنة، بل الوجود مطلقاً يطرء على ماهية كل ممكن من خارج.

و بالجملة: ليس يتصور لشيء من الأشياء مرتبة عينية أو عقلية منسلخة عما هو معتبر في جوهر ذاته و قوام ماهيته، فالمرتبة العقلية لما الوجود العيني عين ذاته أو مقوم ماهيته هي بعينها وجوده في حاق الأعيان و حصوله في متن الخارج، فليستبصر ثم

ليتبصّر.

أقول: [١/٧٧] بلوازم حقيقته. *

أقول: وذلك كما في العقول المقدّسة حيث إنّ كلّ واحد منها نوع في شخص بحسب لوازمه وعوارضه المستندة الى ذاته النوعية، فماهية كلّ منها غير أنّيته^١ و تشخّصه، وذلك على خلاف ما عليه القيوم الواجب الوجود لذاته لكون ماهية أنّيته، فلا يكون تشخّصه إلا نفسه.

أقول: [٥/٧٧] والأحد المطلق ...

أقول: لاختفاء في أنّ مراده من الأحد هيئنا هو نفي كون الوجود زائداً على ذاته و حقيقته الحقّة؛ لأنّ كلّ ما يكون ماهيته مغايرةً لوجوده كان وجوده من غيره، فلا تكون هويّته ماهيته لنفسها، فلا يكون هو هو لذاته، لكن المبدأ الأوّل هو هو لذاته؛ فاذن وجوده نفس ماهيته. وقد يعبر عن هذا المعنى بالصمدية، و يناسبه ما في اللغة من أنّ معناه ما لا^٢ جوف له، وهو معني سلبي اشارة الى نفي الماهية فانّ كلّ ما له ماهية فله جوف و باطن و هو تلك الماهية و ما لا بطن له و هو موجود بذاته، بل وجوده ذاته و ماهية و هويّته هو. و هذا معني يناسب سياق مراده هيئنا.

ثمّ إنّ الأستاذ قد أشار اليه بقوله: «الأحد المطلق ما يشمل الصمدية»، و الأحدية بمعنى أنّه - تعالى مجده - لا يقبل القسمة الى الأجزاء، و قد يعبر عنه بالأحادية و يعبر عن عدم قبول القسمة بالحمل على كثيرين بالعدد بالواحدية.

قال المعلّم الثاني في الفصوص: «وجوب الوجود لا يقبل القسمة الى أجزاء القوام مقدارياً كان أو معنوياً، و إلا لكان كلّ جزء من أجزائه امّا واجب الوجود - فيتكثّر واجب

١ - م: ايّته.

٢ - م: - لا.

الوجود - و أمّا غير واجب الوجود و هي أقدم بالذات من الجملة، فتكون الجملة أبعد من الوجود»، هذا كلامه.

و شرحه /PB56/ و توضيحه على نظمه الطبيعي ما^١ تبه عليه الشيخ في تفسير قوله جلّ جلاله ﴿أحد﴾^٢ بقوله: «أحد مبالغة في الوحدة، و المبالغة التامة في^٣ الوحدة^٤ لا يتحقّق إلا إذا كانت الوحدة^٥ بحيث لا يمكن أن يكون أشدّ و لا أكمل منها، فإن الواحد مقول على ما تحته بالتشكيك، و الذي لا ينقسم بوجه أصلاً أولى بالواحدية ممّا ينقسم من بعض الوجوه، و التي تنقسم انقساماً عقلياً أولى ممّا ينقسم بالحسّ، و الذي ينقسم بالحسّ هو بالقوه أولى من الواحد بالفعل و له وحدة جامعة، بل وحدتها بسبب من الأسباب التي هي مبدأ. /MB49/

و اذا ثبت أنّ الوحدة قابلة للأشدّ و الأضعف و أنّ الواحد مقول على ما تحته بالتشكيك الأكمل في الوحدة^٦ هو الذي لا يمكن أن يكون شيء آخر أقوى منه في الوحدة، و إلاّ لما يمكن من غاية المبالغة في الوحدة فلا يكون أحداً مطلقاً، بل أحد^٧ بالقياس الى شيء دون شيء. فقوله تعالى: «أحد» دالّ على أنه^٨ واحد من جميع الوجوه، و لأنّه^٩ لاكثره هناك أصلاً، لاكثره معنوية - أعني^{١٠} كثرة المقومات من الأجناس و الفصول - أو كثره الأجزاء الفعلية^{١١} كالصورة و المادّة في الجسم، أو كثرة حسّية بالقوه و بالفعل كما في الجسم، و ذلك يتضمّن البيان لكونه منزهاً من الجنس و الفصل و المادّة و الصورة و الأعراض و الأبعاد و الأعضاء و الأشكال و الألوان و سائر وجوه البتنية^{١٢} التي تتلم الوحدة الكاملة و البساطة

١ - ب: بما.

٣ - ب: من.

٥ - في المصدر: الواحدية.

٧ - م، ب: بل يكون أحداً.

٩ - في المصدر: أنّه.

١١ - ب، م: العقلية.

٢ - توحيد، أ.

٤ - ب، م: الوجوه. ش: الوجود.

٦ - ب، م، ش: و الأكمل في الواحد.

٨ - ب: كونه.

١٠ - في المصدر: غي.

١٢ - كذا، م: البنية في المصدر: و سائر انواع القسمة التي.

الحقّة اللاتفة بكرم وجهه و عزّ جلاله.»^١

[٨/٧٧] قال: لأنّ الوجود في متن الأعيان عين مرتبة ذاته ...

أقول: لا خفاء في أنّ لهذا التقرير لدي الناقد البصير قد لاح الجواب عن شبهة ابن كمونه، وذلك لأنّ حقيقة وجوب الوجود الذي هو تأكّد الوجود لما كان نفس ذاته و مرتبة حقيقته، فلا مجال لتكثّرهما مطلقاً، و احتمال كون وجوب الوجود أمراً عرضياً لفردين واجبين - تميّز كلّ منهما عن الآخر بذاته و بتام حقيقته من دون اشتراكهما بجزءٍ ما أصلاً - مدفوع بأنّه لا معني لوجوب الوجود إلاّ تأكّد الوجود الصرف القائم بذاته، و لا مجال للتكثّر في صرف كلّ حقيقة وحدانية، كما بيّن في موضعه.

[٢٠/٧٨] قال: سرمدى الوجود.

أقول: أراد به الأزلي الوجود و ان لم يكن يأبى عن الليس و البطلان، نظراً الى ذاته لكونه في حيطة عالم الامكان، أو السرمدى بمعنى نسبته^٢ الى بارئه الحقّ نسبة ثبات الى ثبات في الأزل الآزال؛ أو السرمدى بمعنى أنّه يأبى عن العدم، نظراً الى ذاته، على مسلك الزامى و منهج جدلي، على ما نبّه عليه بقوله القدسى: «لزم أن يكون المجعول في مرتبة ذات الجاعل و معه في متن الأعيان معية ذاتية»، الى آخر ما ذكره، فليتدبّر، و لا تكن من غاغة^٣ الغافلين /PA57/.

١ - الراجع: الرسائل لابن سينا، تفسير سورة التوحيد، صص ٣١٦ - ٣١٧ مع اختلاف يسير.

٢ - م: نسبة.

٣ - الغاغة: السفلة من الناس و المسرعين الى الشر، الكثير المختلط من الناس.

القبس الثالث

[٧/٨١] قال: وحقيقته^١ الكمية ...

أقول: وذلك على ما نبه^٢ عليه المعلم الأول، ثم انّ للأقدمين أقوالاً عديدةً و آراء رديّةً.

منهم من اختار أنّ الزمان نفس الحركة، اذ هي من بين ما نشاهده يشتمل على ماضٍ ومستقبل، و في طبيعة أن يكون لهذا أجزاء^٣ بهذه الصفة، و ما كان كذلك فهو الزمان، و هو باطل. اذ قد تكون حركة أسرع من حركة و أبطأ من أخرى، و لا يكون زمان أسرع من زمان و لا أبطأ منه. نعم، الزمان قد يكون أقصر و قد يكون أطول، و أيضاً الحركتان قد تكونان معاً و الزمانان لا يكونان معاً، و أيضاً قد تحصل حركتان مختلفتان^٤ معاً في زمان واحد و زمانهما لا يختلف.

و منهم من قال: أنّه حركة الفلك الأعظم و حكمه حكم ما تقدّم عليه. و منهم من قال: أنّه دورة منها، و هو أيضاً باطل؛ لأنّ كلّ جزء^٥ من الزمان زمان، و

١ - م: حقيقة.

٢ - م: - نبه.

٣ - م، ش: اجزاء آن.

٤ - م، ش: مختلفان.

٥ - ش: حركة.

جزء الدورة ليس بدورة.

و منهم /MA50/ من قال: أنه الفلك الأعظم، إذ هذا الفلك محيط بالأجسام كلها، و الزمان محيط بها أيضاً و هو باطل أيضاً، إذ لانسلم أن الفلك محيط بكل الأجسام، وإنما هو محيط بغيره من الأجسام. و لو سلم فهو قياس مركب من مقدمتين موجبتين على هيئة الشكل الثاني، و قد تبين في موضعه أنه لا ينتج.

ثم إن الشيخ في طبيعيات الشفاء قد حكم بأن هذه كلها كان قبل نضج الحكمة، و أمّا بعده فقد ثبت عند أرسطو و من تبعه من المتأخرين، أن الزمان مقدار الحركة من حيث التقدّم و التأخر العارضين للحركة، لا باعتبار أن بعضاً منها منطبق على بعض من المسافة و البعض الآخر منطبق على البعض الآخر منها، بل باعتبار أن بعضاً تقدّم على البعض الآخر.

[١٨/٨١] قال: على الاطلاق.

أقول: أي سواء كانت الحركة محلاً له، أو لم تكن؛ حيث إن ما يتقدّر بالشيء لا يصح أن يكون محلاً له.

قال الشيخ في التعليقات: «الفلك حامل الزمان، والقوة المحركة فيه فاعل الزمان المقدّر قد لا يكون قائماً بالمقدّر، بل مباتناً له كمسطرة يقدر بها ما يباتنها».

و في طبيعيات الشفاء: «فرق بين أن يقال: إن الزمان مقدار لكل حركة، و بين أن يقال: إنّه متعلّقة بكل حركة، و كذا فرق بين أن يقال إن ذات الزمان عارضة للحركة، و بين أن يقال: إن ذات الحركة يتعلّق بها الزمان على سبيل أن يعرض لها؛ لأنّ الأوّل معناه أن شيئاً يعرض لشيء، و معني الثاني أن شيئاً يستتبع شيئاً^٢، و الاستتباع لا يستلزم العروض، إذ ربّما قدّر المباتن بالموافاة و الموازة لما هو مباتن له»، إذ معني الاستتباع أن كلّ جزء من

١- م: - أن.

٢- قارن: الشفاء فنّ السماع الطبيعي، المقالة الثانية، الفصل الثالث عشر، الطبع الحجري، ص ٧٨.

الحركة يفرض يكون^١ وجوده مقارناً لوجود جزء مفروض من الزمان بأن /PB57/ يحدثا معاً، والكل للكل، واذن يمكن أن يكون المختلفات من الحركة زمان واحد، واذ ذاك جاز أن يقدر الشيء بالمبائن له العارض لأمر؛ واندفع عنه الايراد بأن الحركة لو كانت متقدّرة بالزمان لزم أن^٢ يقدر أمر واحد بمقدارين متخالفين؛ لأنّ الحركة متقدّرة بالمسافة الواقعة فيها و^٣ بالزمان أيضاً، والثاني أزيد من الأوّل؛ اذ الزمان مقدار حركة هي أسرع من سائر الحركات؛ وبأنّ الزمان لو كان مقداراً^٤ للحركة كان لكلّ حركة زمان هو مقداره، اذ لكلّ حركة مقدار.

ووجه الدفع: أنّ تقدّرها بمقدارين قارّين أو غير قارّين غير صحيح لا مطلقاً. ثمّ إنّ كون الزمان مقدار الحركة لا يستلزم أن يكون لكلّ حركة مقدار يتقوّم^٥ به.

[١/٨١] قال: نحو شيء...

أفيد: احترز به عن تبدّل الجسم في ضوئه مثلاً و الانتقال عنه يسيراً يسيراً الى الظلمة التي هي عدم النور، فأنه وان كان في حالّ قارّة تدريجاً إلاّ أنّه ليس بحركة، لعدم كونه على سبيل التوجّه نحو شيء، انتهى^٦.

أقول: لا يخفى أنّه يشمل الحركات المختلفة في الفلك، لأنّ كلّ واحدة منها تابعة لغرض عقلي و لتشبهه بجوهر عقلي مفارق يخصّها^٧ شوقاً اليه، فلكلّ فلك عقل مفارق يعقل الخير الأوّل، فليس يعقل إلاّ شيء يفارق الذات بأن تحصل فيه صورة معقولة بالفعل يصير بها عقلاً بالفعل، /MB50/ على أنّه يصحّ أن يقال: انّ النفوس الفلكية متحرّكة

١- ب: تفرض تكون.

٣- ب: أو.

٥- م، ب: يقوّم.

٧- م: يخصّما.

٢- ش: - ان.

٤- ش: قدراً.

٦- ب، م: + قال نحو شيء.

نحو الكمال الأوّل وهو المفارق، ولم يكن ذلك الكمال ممّا يبلغ بالحركة صار كلّ حدّ ينتهي إليه في الحركة علّةً لأنّ يطلب حدّاً آخر وكذلك الى ما لانهاية له. و بالجملة: أنّ ما يفهم من الشفاء أنّ المراد بالانتهاء ما هو أعمّ من أن يكون بالفعل أو القوّة، وللحركة انتهاء بالوجه الثاني، اذ كلّ حدّ يفرض في مسافة الجسم المتحرّك بالاستدارة فحال الجسم المذكور بالنسبة اليه من حيث أنّه يطلبه بوجه اتّجاه نحوه، و من حيث الحصول عنده وصول.

[٤/٨٢] قال: الآ للحركة و الزمان.

أقول: لكن للزمان أوّلاً وبالذات، وللحركة بواسطة، وذلك على ما قاله الشيخ في التعليقات: «تعليق: كلّ ما لم يكن في الزمان فلا يتغيّر؛ اذ التغيّر يلحق أوّلاً للزمان ثمّ ما يكون فيه».

[١٩/٨٣] قال: هيئة اتصالية.

أقول: يريد بذلك اتّصالها بالعرض، وذلك من حيث انطباقها على المسافة، و الآ فمن الظاهر أن لا اتّصال للحركة في ذاتها، و الآ لكانت مقداراً و كميةً في جوهر ذاتها كما لا يخفى!

[٦/٨٤] قال: باعتبارين ...

أقول: يعنى بذلك أنّ تلك الهوية لمّا كانت ما به التقدّم فتكون قبليّة، وذلك لبرائتها عن الزمان، و لمّا كانت هو المتقدّم فيكون /PA58/ قبل، و ذلك بخلاف ما عليه أمر غير الزمان، لأنّ ما به قبليّته^٢ زائد على ذاته و هو الزمان.

١ - م، ب: - كما لا يخفى.

٢ - م: قبلية.

و بعبارة أخرى: إنّ الهويات الزمانية باعتبار كونها مصداقة لصدق القبل و البعد بذواتها الفرضية تكون قبليات و بعديات، و باعتبار صدق قبل و بعد عليها تكون قبل و بعد. و نظير ذلك الصورة الجسمية حيث أنّها متصلة و اتصال.

[١٢/٨٤] قال: كما الحركة ...

أقول: يريد بذلك الحركة بمعنى القطع، و هي موجودة في الأعيان منطبقه الوجود على الزمان بالعينية لا المعية الصرفة، كما الأمر في العقول المقدّسة و الجواهر المطهّرة عن رجس الهيولى.

و التنبيه على وجودها فيه أنّ وصولنا الى مكان خاصّ مثلاً ليس دفعةً بل يكون تدريجاً، و ليس هذا التدريج من الأمور الوهمية الصرفة، اذ نحن نعلم بقاء هذا النوع في الخارج لو لم يكن ذهن ذاهن و لا تصوّر متصوّر، و لهذا التدريج أمر يقدر به كما تبّه عليه الأستاذ في أصل الكتاب، و هو المعنى^١ من الزمان، فيكون الزمان موجوداً في الخارج.

نعم ليس وجودها فيه دفعةً بل لا يزال يتّحد و ينصرم و يوجد منه شيء بعد شيء^٢، و ليس هذا قولاً بتتالي الآتات، اذ ليس حدوثها متعاقباً بوجه لا يكون الاً متصلاً يمكن انقسامه الى أجزاء، و يكون كلّ واحد من اجزائه منقسماً أيضاً. و ذلك على ما توهمه المتكلّون حيث قالوا: إنّ حقيقة الزمان أمر متجدّد حادث معلوم معروف يقدر^٣ و يعيّن به متجدّد موهوم غير معروف. و في طبيعيات الشفاء: «انّ الزمان عندهم ليس الاً مجموع الاوقات، فإنّك اذا رتبت أوقاتاً متتاليةً و جمعتهما لم تشكّ أنّ مجموعها الزمان، /MA51/ و ليس الوقت الاً ما يوجبه الوقت و هو أن يعيّن عارض بعرض».

فنقول مثلاً يكون كذا بعد يومين معناه أنّه يكون مع طلوع الشمس بعد طلوعين

١- ش: - المعنى.

٢- م: - شيء.

٣- ب: يقدر.

فيكون الوقت طلوع الشمس، ولو جعل بدله قدوم زيد فهو يصلح كذلك صلوح طلوع الشمس، فاذن إنما صار طلوع الشمس وقتاً بتعيين القائل آياه، ولو شاء لجعل غيره وقتاً إلا أنّ طلوع الشمس قد كان أعرف وأشهر، ولذلك اختير ذلك وما يجري مجراه للتوقيت. فالزمان جملة أمور هي أوقات موقّته، اذ من شأنها أن تجعل أوقاتاً موقّته. ثمّ إنّ ما ذكره الأستاذ المصنّف - قدس الله روحه^١ - قد أرشدك الى سبيل الهداية والنجاة عن أمثال هذه الآراء والطرق الكثيرة الوهاد^٢.

[١٢/٨٤] قال: في التقدير.

أقول: يريد بذلك أن يبيّن أنّ الحركة مطلقاً سواء كانت حاملة الزمان /PB58/ - كحركة الفلك الأقصى - أو لم تكن متقدّرة بالزمان - وان لم يكن الزمان ظرف وجودها بل بالعكس - كحركة الفلك الأقصى حيث أنّها وان لم يكن في الزمان بل الزمان فيها - فيتقدّر به.

و المراد من الظرفية الواقعة عنه بقوله: «بالفيثية» هو هذا، ولذا فسّرها بقوله^٣: «و متعلّقة الهوية به في التقدير»، وقس عليه أمر ما وقع عنه - طاب ثراه - غير مرّة من كون الحركة في الزمان، حيث إنّ مراده به تقدّره به، فتتقدّر الحركة مطلقاً بالزمان، ولا ينافي ذلك أن يكون بالزمان في حركة الجرم الأقصى.

[١٣/٨٤] قال: بل من باب عدم الملكة.

أقول: أنّه ناظر الى ما ذكره الرئيس في طبيعيات الشفاء بما حاصله: «انّ المشهور من مذهب الطبيعيين أنّ مقابلة السكون للحركة مقابلة لعدم اللقنية لا مقابلة الضدّ». ثمّ قال:

٢ - الوهاد: الأرض المنخفضة.

١ - م: قدس سره.

٣ - ب: بقوله.

«من البين أن لا يمكن أن يفرض بينهما مقابلة أخرى إلا مقابلة الضدّ و العدم و التقنية، و قد جعلنا لفظ الحركة بازاء أمر صوري غير عدمي، اذ قلنا أنه كمال أول، فان كان مقابلة العدم و التقنية لم يميز أن تكون الحركة منها الأمر العدمي، بل نقول: انّ الجسم اذا كان عادماً للحركة و كان من شأنه أن يتحرّك قبيل^١ أنه ساكن»^٢.

و من ههنا لاح تقدّر السكون بالزمان، و لا يقع إلا فيه، و ظهر أنه لا حاجة الى ما يقال من أنّ نسبة الشيء الى الزمان بالحصول فيه لا يكون إلا للمتغيّر حقيقةً كالحركة، أو تقديرًا كالسكون، فانّ معني كونه في الساعة أنه بحيث لو حصل بدله حركة لكانت في ساعة، فليدرك!

و لعلّ الأستاذ المصنّف - طاب ثراه - قد خالف شريكه في الرياسة في أمر السكون، حيث ذكر في عيون الحكمة بقوله: «و أمّا السكون فالزمان لا يتعلّق به، و لا يقدره إلا بالعرض، اذ لو كان متحرّكاً ما هو ساكن لكان يطابق هذا الجزء من الزمان»^٣، انتهى.

تفسير كلامه: أنه أراد به ردّ قول من يقول: انّ الزمان لا يجوز أن يكون عبارةً عن مقدار الحركة بأمر: الأول انّ بديهية العقل لما حكمت بصحة أن يقال: «الجسم تحرّك من هذه الساعة الى الساعة الفلانية.» فكذلك حكمت بصحة أن يقال: «الجسم سكن من MB51/ هذه الساعة الى الساعة الفلانية.» فثبت أنّ نسبة الزمان الى الحركة و الى السكون على السويّة، و اذا كان الأمر كذلك امتنع أن يقال: الزمان^٤ مقدار الحركة.

فأجاب الشيخ عن هذه الحجّة، فقال: «انّ السكون أمّا يتقدّر بالزمان على سبيل الفرض، بمعنى أنّ الشيء الذي هو ساكن الآن لو فرضنا أنه كان متحرّكاً بدلاً عن كونه ساكناً، لكانت تلك الحركة واقعةً في هذا القدر^٥ من الزمان».

١- ب: قال.

٢- قارن: الشفاء، فنّ السماع الطبيعي، المقالة الثانية، الفصل الرابع، الطبع الحجري، ص ٤٨.

٣- عيون الحكمة، ص ٤٢.

٤- م: الزماني.

٥- ب: المقدّر.

وأما ما أجاب به الأستاذ المصنّف /PA59/ - طاب ثراه - فهو أنّ السكون لما كان عبارةً عن عدم الحركة عمّا من شأنه الحركة، فيكون الزمان مقداراً له من هذه الجهة، و لا ينافي الحكم بكونه مقداراً للحركة حيث أنّه مقدار للسكون من حيث أنّ لأعدام الملكات حظّاً و نصيباً منها.

[١٦/٨٣] قال: فهو مقدّس^١ عن السكون.

أقول: وكذلك الموجود الآني من الأجسام لا يكون متحرّكاً و لا ساكناً، لأنّه ليس من شأنه الحركة في الآن.

و الحاصل: أنّها قد لا تكون لها حركة و سكون، وهي في آن حدوثها أو في آن زمان وجودها. نعم أنّها في زمان وجودها يستحيل خلوّها عن أحدهما، لأنّها لا يخلو إمّا أن يكون لها وضع أو حيز، فان كان مسبقاً بالحصول في حيز آخر كان حركة، و ان لم يكن الأمر كذلك سكوناً. و ما ذكره خاتم المحصلين في تجريده^٢ في اثبات حدوث الأجسام من أنّها يخلو عن أحدهما، محمول على هذا، كما لا يخفى.

[٦/٨٥] قال: و كذلك شاكلة حامل القوّة ...

أقول: احترز به عن هيوليات الأجرام العلوية، لعدم كونها حاملة للقوّة الاستعدادية، بل أنّها علل لقوامها لا لكونها، على ما نبتّه عليه الرئيس في الاشارات من الفرق بين علّة القوام و علّة الكون، و الثاني حامل^٣ للاستعداد دون الأولى، كما لا يخفى.

[١٠/٨٥] قال: من سبيلين.

أقول: أحدهما: قوّة ما تنحو^٤ نحوها من الصورة بمركتها في الكيفية الاستعدادية. و

١- في القيسات: متقدّس.

٢- قارن: تجريد الاعتقاد، ص ١٥٤.

٣- ش: حاملاً.

٤- م: نحو.

ثانيهما: تعلّق هويتها الشخصية بالطبيعة المرسلّة للصور الجوهرية، فالقوّة مضمّنة في فعليتها من سبيلين. و من هنالك لا يكون المتحرّك إلا ما يتعلّق بها، حتّى أنّ النفوس الانسانية لمّا كانت متعلّقة بالأبدان الهيولانية تتحرّك نحو كمالها العلمية وتجاهها بالحركات الفكرية و الانتقالات الذهنية، حتّى تصل الى غاية مرامها و مبتغاها، و ﴿وَذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ﴾^١.

وأمّا أمر الحركات العلوية في أوضاعها فمن جهة قوّة أوضاعها و تشبّهاتها، و ذلك بخلاف ما عليه أمر العقول المقدّسة و الجواهر المطهّرة عن أرجاس القوّة الاستعدادية مطلقاً، فليتنبّر!

[١٦/٨٥] قال: الأ من تلقاء المادّة الأولى ...

أقول: لا خفاء في أنّ ما ذكره هيننا من الهيولى الأولى ما يشمل الأجرام الفلكية أيضاً و ان لم تكن هيولياتها^٢ حاملةً لاستعداد قبول الصورة، لكنّها حاملة لقوّة الأوضاع المتعاقبة و الحركات المتجددة و الأشواق الخيالية، فتكون بالقوّة من حيث الأوضاع المنتهية اليها فرضاً، و استتمام/PB59/ ذاتها بقوّة تلك الأوضاع و استعداداتها. و من هنالك لاح سرّ أنّ النفوس المجردة الفلكية معقولاتها بتأ^٣ و ان لم تكن بالقوّة، MA52/ لكن علومها الخيالية و تصوّراتها الجزئية و تشبّهاتها بحسب القوّة، كما كان لها الوصول الى ما اليه الاتّجاه بالحركة الكيفية، كذلك يكون لها الاستتمام بالكيفية الاستعدادية لذلك.

و بما قرّرنا من شمول ذلك الحكم هيوليات الأجرام الأثيرية ظهر أنّه يصدق عليها تعريف الهيولى بأنّها جوهر مستعدّ، على أن يكون الاستعداد من فصلها المنوع لها، كما

١- الجمعة، ٤.

٢- م: هيولاتها.

٣- م: معقولة بتأ. ب: - بتأ.

لا يخفى.

[٢٢/٨٥] قال: **بالكمالات ...**

أقول: هذا يشمل الأفلاك و نفوسها المتعلقة بها، لكونها مرهونة الوجود بالقوة الاستعدادية نظراً الى كمالها الطارفة، و ان لم تكن هيوليياتها مرهونة الوجود بالقوة الاستعدادية للصور القائمة بها، كما في الهيولى الأولى العنصرية حيث أنّها مرهونة الوجود بالقوة الاستعدادية نظراً الى الصور القائمة بها، الحالة فيها. ثمّ قد تقدّم أنّ ما هو موضح للمرام من كون الأفلاك حاملةً لقوة الأوضاع و الحركات و التشوّقات و التخيّلات.

[٨/٨٦] قال: **بالتقدّس عن الموادّ.**

أقول: لأنّ وصفه بالتقدّس عن ذلك نظير أن يقال في وصف الشمس: أنّها غير مظلمة، و في مدح ملك الشرق و الغرب: أنّه غير حائك و لا حاجم^١.

[١١/٨٦] قال: **و الدهريات.**

أقول: أراد بها العقول المقدّسة. و اطلاق الدهرية عليها باعتبار اصطلاح ما في الايماضات من عدم كونها آبيّة عن العدم السابق عليها الدهري، لا نسبة تغيّر الى ثبات.

[١٤/٨٨] قال: **و في السرمدية**

أقول: هذا ما عليه اصطلاح أصحاب الحكمة المتعالية من أنّ نسبة ثبات الى ثبات

١ - م: - قد.

٢ - الحائك: هو الذى يفعل على الثوب، و الحاجم: هو الذى يأخذ الدم من طريق الحجامة. حاصله: أنّه لم يباشر بنفسه لامور دينية خسيّة.

سرمد، وهو على خلاف ما أدريناك سابقاً من كون ما في السرمد يأبى ذاته عن البطلان و الهلاك، حيث حكم الأستاذ المصنّف سابقاً بتقدّمه تعالى السرمدى و تأخّر نظام الوجود عنه دهرأً.

[١٧/٨٨] قال: لا بحسب المرتبة^١ العقلية لنفس الذات.

أقول: هناك مشاركة رابعة أوردها المصنّف - دام ظلّه^٢ - في هذا القبس، و هي أنّ المعروض بالذات في التقدّم الزمانى هو أجزاء الزمان و في التقدّم الدهرى هو الواجب^٣ بالذات و الممكن بالذات، فلا بدّ فيهما من معروض بالذات^٤.
تقريره على وجهه^٥: ملاك التقدّم السرمدى و التأخّر الدهرى هو الوجوب و الامكان الذاتيان، فيكونان معروضين بالذات لهما.

[٢٠/٨٨] قال: أشدّ تأخراً.

أقول: يشعر بأنّ الأشدّ و الأضعف /PA60/ كما يجرى اطلاقهما^٦ في الكيفيات كذلك يجرى في الكميات، قال بهمنيار في التحصيل: «انّ الشدّة ازدياد طبيعة العام نفسها في بعض أفرادها، و الضعف هو ما يقابله، كالطويل بالقياس الى الذراع^٧ و الذراعين، و الأسود بالقياس الى الفحم و القير».

[١٨/٨٩] قال: لا عمّن يمتنع دخوله ...

أقول: تقريره أنّ العقول المقدّسة عن الزمان نسبتها اليه كلّه غير مكّمة فيكون

٢ - كذا في النسخ.

٤ - ش: + سمع.

٦ - اطلاقها.

١ - ب: الماهية.

٣ - ب، م: واجب.

٥ - م: وجهين.

٧ - م، ش: ذراع.

دهراً له، لا تعاقب له من أوله الى آخره نظراً اليها، فكما أنّ لها اليه نسبة واحدة غير متقدّرة كذلك تكون لها الى الموجودات المتخصّصة بأبعاضه كالحوادث الزمانية نسبة واحدة دهريّة غير متقدّرة، فلا تعاقب ولا تجدد لتلك الحوادث نظراً اليه، فتكون لها نظراً اليها معية دهريّة /MB52/، كما أنّ لها بالقياس الى أزمنتها معية كذلك.

ثم إنّ هذا الأمر ظاهر على القول بحدوثها، ولكن يلزم القائلين بتسرمدها و قدم الأفلاك والزمان القائم بحركة الفلك^١ الأقصى منها أن يكون لها مع الزمان من أزله الى أبده معية دهريّة أزلية، فيلزمهم أن تكون لتلك الحوادث الزمانية المتخصّصة الهويات بأبعاضه وأجزائه نظراً الى تلك العقول معية دهريّة أزلية، مع أنّ الضرورة الفطرية قاضية بحدوثها. والحاصل: أنّها لما كانت ثابتات صرفة تكون نسبتها الى الزمان الشخصي من الأزل الى الأبد دهراً لها، و كما تكون نسبتها اليه كذلك تكون نسبتها الى الكائنات الحادثة المتخصّصة بهوياته أيضاً كذلك، فيلزم من ذلك أن تكون نسبتها اليها نسبة الزمان كلّها اليها. فيلزم قدم الحوادث الزمانية و الّا لكان أبعاض الزمان و أجزاءه حادثة؛ فيلزم منه كون الزمان نظراً اليها متعاقباً متجدّداً متقضياً متصراً؛ و منه يلزم أن تكون العقول المقدّسة عن الزمان زمانية، هذا خلف.

فما ظنك بنور الأنوار؟! لأنّه بعلو مجده متعالٍ عن الزمان و الدهر، و الحركة ماهيتها التدريج و السيلان، و الزمان حقيقته امتداد التقضي و التجدد، و هما باتصالهما موجودان في الواقع بهوية امتدادية غير قارة يمتنع بالنظر الى نفس ذاتها، أي يجتمع جزئان من أجزائها أو حدّان من حدودها في حدّ واحد، و الحوادث الزمانية متخصّص^٢ كلّ منها بحدّ بعينه من حدود ذلك الامتداد لاستحقاق مادّي و امكان استعدادي، فالتساقبات و التعاقبات و التقدمات و التأخرات بين الزمانيات أنّما هي بحسب امتداد الزمان و بقياس /PB60/ بعضها الى بعض في ذلك الامتداد لا بحسب متن الدهر، و لا بالنسبة الى من يتقدّس و يتعالى من

عالمى الزمان و المكان، و هو بكلّ شيءٍ محيط^١.

[١٠/٩٢] قال: بل تصوّر عدم الاستقرار.

أقول: يعنى بذلك أنّ حقيقته كمّية متصلة لاقرار لها فى الآن بحسب الأعيان، و قد عبّر عنه الشيخ فى طبيعيات الشفاء بعدم التحصّل، حيث صرّح بأن ليس لها وجود محصّل الآ فى الوهم؛ يعنى وجود قرار يجتمع أجزاءها فى آن الآ فى الوهم. و أنّ من المحصّلين لما لم يحصّل معني المحصّل و غير المحصّل للزمان، بل ذهب وهمه منها الى الوجود و العدم، حكم بأن ليس للزمان وجوداً لا فى الوهم دون الخارج، و منهم الفاضل الدوانى فى حواشيه على التجريد حيث قال: «اتفقت كلمة الكلمة على أن ليس للزمان بمعنى القطع وجود الآ فى الوهم».

فان قلت: اذا كانت حقيقته متحصّلةً فى الوهم و ان كانت غير متحصّلة فى العين، فكيف حكم خاتم المحصّلين بأنّ عدم الاستقرار هو حقيقة الزمان مع استقرارها فى الذهن، و الحقيقة لا تبدّل لها بأحاء الظروف.

قلت: انّ حقيقته كمّية اتصالية لاقرار لها فى الأعيان، فيصدق ذلك عليها اذا وجدت فى الأذهان، كما أنّ الجوهر^٢ حقيقته اذا وجدت فى الأعيان كانت لا فى موضوع، و فى الذهن أيضاً كذلك، فلا تتقلّب حقيقته بحسبه لصدق ذلك عليها، كما لا يخفى.

[١٢/٩٣] قال: الآ الهيئة الغير القارّة. /MA53/

أقول: أى بالذات بمعنى نبي الوسطة فى العروض لا الثبوت، و ذلك بخلاف ما عليه أمر الزمان، فإنّه لا واسطة هنالك فى الثبوت.

١ - اقتباس من كريمة فصلت، ٥٤: «الآ أنّه بكلّ شيءٍ محيط».

٢ - ش: الجواهر.

[٢١/٩٣] قال: أي كونهما في زمان واحد.

أقول: إنما فسره بذلك حيث أنّ متى الشيء نسبته الى الزمان أو طرفه و هو الآن. و من الظاهر اختلافها باختلاف الزمانيات و ان كانت في زمان واحد. ولعله - طاب ثراه - أشار به الى توجيه ما وقع من ^١ بعض الأقدمين من أنّ متى الزمانيات بالمعية الزمانية واحد؛ و مرادهم هو هذا، لا أنّ نسبتها اليه ^٢ واحدة، ضرورة أنّ النسبة تختلف باختلاف أحد المنتسبين، مثلاً أنّ نسبة زيد الى زمان بعينه غير نسبة عمرو الى ذلك الزمان ^٣ و ان كان الزمان واحداً لكنّ زيدا غير عمرو، فتختلف نسبتها اليه و هي متاهما.

[١٠/٩٤] قال: لا في نفس النسبة.

أقول: يعنى كما أنّ ذاته الحقّة القدّوسية - تعالى مجده - متقدّس عن التغيّر في ذاته و صفاته الحقيقية التي هي عين ذاته، كذلك الاضافات العارضة لذاته الحقّة الأحديّة - عزّ سلطانه - لا تكون متعاقبة الحصول /PA61/ شيئاً بعد شيء بالنسبة الى ذات المعروض، اذ ليس هنالك ^٤ إلا الفعلية المحضة من كلّ جهة، بل أنّها التعاقب و التدرّج بحسب النسبة الى ما اليه الاضافة.

و السرّ في ذلك أنّه لا تتوره الأزمنة و الآتات، و لا تعتربه الحدود و الآباد و الآجال و الأوقات، و من هنالك قد لاح حال ما حقّقه خاتم المحصّلين في التجريد بقوله: «و تغيّر الاضافات ممكن» ^٥، حيث ردّ قول من قال: انّ الواجب تعالى لو علم الموجودات الفاسدة و الجزئيات المتغيرة علماً يكون عينها، و هي متغيرة، فيلزم التغيّر في علمه. فأجاب بأنّه يلزم التغيّر في اضافته و نسبته اليها من دون تغيّر في ذاته و صفاته الحقيقية، بل أنّما يوجب تغيّر اضافة بينه و بين معلوماته.

١- م: عن.

٢- م: اله.

٣- ش: - الزمان.

٤- م: هناك.

٥- تجريد الاعتقاد، ص ١٩٢.

ولم يعلم أنّ هذا أيضاً فاسد جداً، كيف وأنّ نسبة المتغيّر الى الثابت دهر، فلا تعاقب في هذه النسبة ولا تجدد والآ لكانت زماناً لا دهرأ، وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ^١ نظراً الى جملة نظام الوجود، وكلّ ذرّة من ذراته من الجواهر والأعراض في الترتيب النازل - طولاً و عرضاً من أزل الأزال الى أبد^٢ الآباد على الاجمال والتفصيل جميعاً - بالنظر الى مجد جناب القيوم الواجب الذات - جلّ ذكره - حسبما يستوجبه كبرياء حقيقته وسلطان عزّه وجلاله، وهي على أقصى مراتب الاطلاق والشمول والسعة والاحاطة ورجوع نظام الوجود بجملته و ردّ زمام العوالم باسرها في اعتبار حيثيقي الاجمال والتفصيل جميعاً الى استيلاء كبرياء قاهرته الفعالية وسلطان احاطة تدبيره الفيّاضي في جهتيه المبدأ والمنتهى، و حيثيقي الأوّلية والآخريّة، فسبحان الله الواحد القهار^٣ مبدأ الكلّ ومنتهاه، وأول كلّ شيء وآخره وفاعل كلّ شيء و غايته، و اليه رجوع كلّ شيء و مصيره من كلّ وجه، و مرده و معاده من كلّ جهة. و من ههنا ظهر سرّ ما وقع عن أصحاب العصمة - عليهم السلام - من خروجه تعالى عن حدّي التعطيل والتشبيه^٤.

[٤/٩٦] قال: رثا لهم.

أفيد: رثا له، أي رقّ ترحمّاً عليه.

[١٤/٩٧] قال: انّ الأشياء كلّها ...

أقول: MB53/ اشارة الى الابداع بما عليه خواصّ الحكماء من تعلّقه بما لا يفتقر الآ

١ - اقتباس من كريمة فضلت، ٥٤: «ألا أنه بكلّ شيءٍ مُحِيطٌ».

٢ - م: الأبد.

٣ - اقتباس من كريمة الزمر، ٤: «سُبْحَانَهُ هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ».

٤ - جاء في الحديث: سئل الباقر - عليه السلام - «أيجوز أن يقال: إنّ الله شيء؟» قال: نعم، تخرجه من الحدّين، حدّ التعطيل و حدّ التشبيه». اصول کافی، ج ١/ ٨٢ و التوحيد، ص ١٠٤.

على مبدعه من دون تحلل شرط ما مطلقاً فضلاً عن المادّة و نظام الوجود الصادر عن عنايته الأزلية على هذه الشاكلة، لأنّه الكتاب المبين الذي لا يغادر صغيرة من الممكنات و لا كبيرة من الاتّيات إلاّ أحصياها^١، فلا يمكن أن يوجد ما هو خارج عنه^٢ إلاّ بارئ الحقّ تعالى مجده.

[٨/٩٩] قال: و اكرمها الصورة.

أفيد: المراد بالصورة التي هي من المبادي للكون /PB61/ أمّا الجوهر المفارق الذي يهب الصور^٣ باذن ربّه، و أمّا الصورة الجوهرية المنطبعة الجسمانية بما هي صورةٌ ما اذ بحسب سنخ الطبيعة لا بشرط شيء لا بما هي صورة شخصية، فإنّها هي الكائنة لا من مبادي الكون، و سنتلو عليك تفصيل القول من ذي قبل ان شاء الله العزيز العليم.

[٨/٩٩] قال: و الثالث العدم لا بزمان.

أفيد: و اقتباس به^٤ الشريك في الرياسة أيضاً في بعض المواضع، فجعل العدم الصريح من المبادي الثلاثة المشهورة للكون، و عليه بنى الاساس في الاشارات، و أمّا في سماع الطبيعى في الشفاء و النجاة فقد أخذ العدم الذي هو من المبادي على الاطلاق، أى أعمّ من العدم الصريح و العدم الممتدّ المستمرّ الزماني، و سيأتيك بسط القول فيه في أصناف الكلام في القبسات الاتية ان شاء الله العزيز، انتهى.

أقول: الذي أظنّ أنّ ما عليه في ذلك الفنّ هو العدم الزماني لا أعمّ منه، يرشد اليه ما قاله هنالك: «انّ العدم شرط في أن يكون الشيء متغيّراً أو مستكلاً، فإنّه لو لم يكن

١ - اقتباس من كريمة الكهف، ٤٩: «لا يغادر صغيرة و لا كبيرة إلاّ أحصاها».

٢ - ب: - عنه.

٣ - م: الصورة.

٤ - م: - به.

هناك عدم لاستحالة أن يكون مستكماً ومتغيراً، بل كان الكمال حاصلًا دائماً، فلذا يحتاج المتغير والمستكمل إلى أن يكون قبله عدم حتى يتحقق كونه متغيراً ومستكماً، وعدم ليس يحتاج في أن يكون عدماً إلى أن يحصل تغير أو استكمال؛ فرفع عدم يوجب رفع المتغير والمستكمل من حيث أنه متغير أو مستكمل، ورفع المتغير والمستكمل لا يوجب رفع عدم، فالعدم من هذا الوجه أقدم، فهو مبدأ أن كان كل ما لا بد من وجوده، أي وجود كان ليوجد شيء آخر من غير انعكاس مبدأ، وأن كان ذلك لا يكفي في كون الشيء مبدأً ولا يكون المبدأ كل ما لا بد من وجوده - بل لا بد وجوده مع الأمر الذي هو مبدأ له من غير تقدم أو تأخر - فليس عدم مبدأً، ولا فائدة لنا في أن نناقش في التسمية، انتهى قوله؛ وهو يدل دلالة صريحة على أن عدم من مبادي الحوادث المتغيرة من حيث هي كذلك.

ثم إن ظاهر ما وقع في أصل الكتاب من قوله: «و الثالث عدم لا بزمان» يدل على عدم الصريح الدهري، ولكن على أن تكون عليته للحوادث الدهرية والموجودات الثابتة وغير الثابتة، فباعتبار امتناع تحققها بما هي موجودة مسبوقه بالعدم بدونه، ولا يلاحظ في ذلك أمر التغير والفساد، بل إنما يلاحظ مسبقيتها بالعدم بما هو هو. وأما أن تقدمه عليها تقدماً عرضياً غير ذاتي حيث أنه مقارن لما هو علته ذاتية له، كالفاعل مثلاً/MA54/ و إن لم يكن تاماً في التأثير.

و منهم من قال: إن عدم الحادث السابق عليه لا يتوقف عليه وجوده توقفاً ذاتياً عند من يقول بإمكان/PA62/ وجوده؛ إذ لا يتوقف عليه حدوته الذي هو وصف اعتباري، فيكون مبدأً عرضياً له، لكونه مقارناً لما هو علة له بالذات.

و هذا كما ترى أنه إن أراد بإمكان وجود الحادث في الأزل أن له فيه إمكان وجوده لا يكون عدم سابقاً عليه فهو أول كلام، والمستند بين؛ وإن أراد أن له في الأزل إمكان وجود سبق عليه عدم أو المطلق الشامل له ولغيره، لم يلزم من ذلك أن لا يكون للعدم

سبق على وجوده الممكن.

فالحاصل: أنّ العدم امّا أن يكون زمانياً أم لا، فعلى الأوّل يكون سبقه على الوجود عرضياً، لاحتياج الحادّث إلى أمر لا يمكن أن يتحقّق إلاّ بعد حركة، فلذا سبق عليه عدمه، لالكونه محتاجاً إليه بخصوصه؛ ألا ترى أنّ النفس يتوقّف في أفعالها على بدن لا يمكن أن يتحقّق إلاّ بعد حين؟! فلذا لا يوجد إلاّ في زمان حدوثة و به^٢ يتقدّم عدمها عليها. و على الثاني يكون سبقه عليه عرضياً، لاحتياج وجوده إلى علّة مقارنة له، و ان لم يكن ذلك حركة بل أمراً آخر كالفاعل مثلاً و ان كان تأثيره فيه متوقّفاً على شرائط. ثمّ قد سبق ممّا ما يقرب هذا في مقام مناسب، فتذكّر!

[١١/٩٩] قال: علا فقدر

أقول: أي غلب و استولى، و يؤيّد ذلك قوله تعالى لموسى (ع) ﴿لَا تَخَفْ إِنْكَ أَنْتَ الْأَعْلَى﴾^٣ أي الغالب. و قوله -عزّ و جلّ- في تحريص المؤمنين على القتال: ﴿وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَ أَنْتُمْ الْأَعْلُونَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾^٤ و قوله -عزّ و جلّ-: ﴿إِنْ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ﴾^٥ أي غلبهم و استولى عليهم، من اللغة علا يعلا علاءً. فقد لاح وجه تفرّيع القدرة عليه على ما قال: «علا فقدر».

[١١/٨٩] قال: فقهر*

أقول: أي كما أنّه تعالى أجبر الموجودات على ما لا يستحقّها لذاتها من الوجود، كذلك ما ينتزع منها ما أفاده عليها فهو القهّار المطلق، و أنّما فرّعه على قوله: «و انفراد»

١- ش: لاحتاج.

٢- ش: - به.

٣- طه، ٦٨.

٤- طه، ٦٨.

٥- طه، ٦٨.

حيث أنه لو كان له تعالى شريك لما كان له قهارية مطلقة، لعدم كون شريكه تحت قهره. و^١ خاتم المحصلين في التجريد^٢ قد فرّعه على وجوب وجوده، و ذلك هو الأشبه بالتحقيق لا هذا، إلا بأن يقال: إن وجوب وجوده يدل على انفراده تعالى، فيدل على قهاريته المطلقة، قس عليه أمر جباريته تعالى! حيث أنه لا معنى للجبار إلا من يجبر الشيء على ما لا يقتضيه، والباري الحق تعالى كذلك؛ إذ هو تعالى^٣ يجبر ماهيات الممكنات على وجودها الذي هو غير مقتضى ذواتها، ويخرجه من ظلمة العدم الى نور الوجود فيكون هو الجبار المطلق /PB62/

و لعل خاتم المحصلين قد فرّع التجبرّ و القهر على وجوب وجوده تعالى نظراً الى الجبارية و القهارية اللتين بالقياس الى الممكنات. و أما ما في أثولوجيا فهو بالنظر الى قهاريتها بالقياس الى جميع ما عداه، فيتفرّع على فردانيته و وحدانيته و ان انحصر ذلك وقتئذٍ /MB54/ في الممكنات، و قس على ذلك اذا حمل القهر على عدم طاقة ما عداه من الامتناع منه!

[١٦/٩٩] قال: اليه *

أفيد: العائد للزمان، أي ينسب الى الزمان بالكون^٤ فيه.

[١٨/٩٩] قال: يتأخر عنه.

أفيد: أما أن الضمير المستكن لزمان، و العائد المتصل بالمرور لكلّ زمني، أي يوجد زمان يتأخر^٥ هو عن ذلك الزماني بما هو متخصّص الوقوع بحدّ من امتداد الزمان بعينه أو

٢ - قارن: تجريد الاعتقاد، صص ١٩٣ - ١٩٥.

٤ - م: بالكورة.

١ - م: و.

٣ - ش: - تعالى.

٥ - م: بتأخر.

بالعكس، أى يوجد زمان يتأخّر ذلك الزماني عنه.

[٩/١٠٠] قال: كان أو جزئياً.

أقول: هذا من جملة تصريحاته على علمه تعالى بالجزئيات الفاسدة المتغيرة لا بماهي متغيرة فاسدة، بل مع تغييراتها في حدود أنفسها بالقياس اليه تعالى غير متغيرة. و من هيئنا ظهر و لاح حال ما عليه الفاضل الخفري وفاقاً لما عليه الغزالي من الحكم بكفره ظناً منه أنه قد نفي علمه بالجزئيات، و لم يعلم أنه قد صرح بثبوت علمه تعالى بها على نمط مقدّس عالٍ بقوله: «كلّياً كان أو جزئياً أو سرمدياً أو زمانياً الى آخره»، حيث أنه يشمل علمه تعال بالجزئي سواء كان ثابتاً صرفاً كالعقول المقدّسة و الجواهر المطهّرة عن أرجاس الهيولى الظالم أهلها^٢؛ أو متغيراً زمانياً - كالحوادث الكائنة و الجزئيات - المرهون وجودها بالامكانات الاستعدادية و الحركات الدورية، فالتساقبات و التعاقبات و التقدّمات و التأخّرات و التجدّدات و التلاحقات بين الزمانيات أنّما هي بحسب امتداد الزمان و بقياس بعضها الى بعض في ذلك الامتداد الذي هو الزمان، و هو أفق التقضى و التجدّد لا بحسب متن الدهر، و لا بالنسبة الى من يتقدّس و يتعالى عن عالمى الزمان و المكان، فهو^٣ بكلّ شيء محيط^٤.

فقد بان أنّ الأشياء كلّها معلومة له تعالى في الآزال و الآباد على الاستمرار الدهري و الاتصال الواقعة على سنّة متعالية عن مسالك الأوهام العامية وراء الاستمرار السيّال و الاتصال الامتدادى، بل دفعةً واحدةً دهريةً مضمّنةً^٥ فيها المراتب^٦ الزمانية و الدفعات الآنيّة

١ - م: - أو.

٢ - ب: - الظالم اهلهما. اقتباس من كريمة النساء، ٧٥: «رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظالمِ أَهْلُهَا».

٣ - م: هو.

٤ - اقتباس من كريمة فضّلت، ٥٤: «الّا أَنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ».

٥ - ب: مضمّنات.

٦ - ب: المرات.

الى أقصى الأبد لادفعة واحدة آنيةً ولا مرةً زمانيةً. وهنالك الولاية لله الحقّ، هذا هو محزّ^١ الأمر و مفصل القول و مرّ الحقّ^٢ و دُخلة الحكمة^٣.

[١٥/١٠٠] قال: **على العالم.**

أفيد: أي على عالم الحوادث/PA63/ سواء كان هو شطر نظام الكلّ، كما زعمه^٥ الظائون تسرمد^٦ المبدعات؛ أو هو كلّ العالم الكبير، كما ذهب أفلاطن و من في طبقتة من أئمة الفلاسفة الأصول.

[١٦/١٠٠] قال: **شيء ثالث.**

أقول: تقريره أنّ ملاك تقدّمه تعالى على معلولاته وجوده الربوبي الذي هو عين ذاته، فلا ذهن ذاهن و لا عقل عاقل يحوم حوّم سرادقات قدس وجوده حتّى يحكم بتقدّمه على مخلوقاته بوجوده الذهني، بل أنّما يكون ما في العقل المضاعف، و قصاراه أن يكون حكايةً عن الوجود الحقيقي القائم بذاته، و الكلام في المحكي فلا تنوّة على ما تبّه عليه بقوله: «لأنّ^٧ الوجود شيء ثالث» للمتقدّم^٨ الجاعل و المتأخّر^٩ المجمعول. بل الوجود نفس وجوده. و في قوله: «و أنّما تفرضه في ذهنك ثالثاً» إشارة الى الوجود الحاكبي الاتبائي الانتزاعي الحاصل/MA55/ في الذهن، و هو زائد و ثالث اثنين، و هو غير الوجود الحقيقي القائم بذاته على ما نصّ عليه المعلم الثاني: «أنّه الوجود كلّه».

١ - محزّ: موضع الحزّ أى القطع.

٢ - اقتباس من حديث «الحق مرّ».

٣ - دخلة: لبّ، باطن.

٤ - هذه العبارة مقتبسة من كلام السيّد الداماد في رسالته نبراس الضياء ص ٦١، و هي: «قد أصاب محزّ الأمر و مفصل

القول و مرّ الحقّ و دخلة الحكمة».

٥ - ب، م: زعمته.

٦ - ب: بقوله لأنّ.

٧ - م: التسرمد، ب: لتسرمد.

٨ - ش: للمتأخّر.

٩ - ش: للمقدّم.

ثم إنَّ الواقع قسمان: الخارج والذهن؛ فتقدّم العلة على معلولها أمّا في وعاء الخارج أو
الذهن لا محيص عنها؛ ثمَّ إنَّ المعية إذا كانت خارجيةً كحركة اليد والمفتاح لا يكون ظرف
التقدّم هو الخارج، و إلاّ اجتمعت المعية والتقدّم الخارجيان نظراً إلى أمر واحد في الخارج^١،
فتعيّن أن يكون ظرفه هو الذهن، ولا يمكن هذا في الوجود الحقيقي القيومي القائم بذاته المؤثّر
في وجود العالم و إلاّ لزم أن يكون وجوده الأصيل بما هو وجوده الأصيل هو الوجود الظليّ،
فتعيّن من ذلك تقدّمه في الأعيان على مجموعلاته، فتكون حوادث دهرية.

[١٠٠/١٦] قال: في ذهنك^٢ ثالثاً^٣.

أفيد: أن الوجود العيني الأصيل في حاقّ الخارج بالفعل هو عين ذات الباري الحقّ
تعالى ونفس مرتبة ماهيته^٤ و صرف بحت حقيقته، وكذلك وجوب الوجود بالذات، كما
قد علمت غير مرّة.

[١٠١/٢] قال: وهما معاً في الزمان

أفيد: فإنّ قياس حصول الوجود في الزمان أو الدهر إلى جوهر ذات العلة أقدم من
قياسه إلى جوهر ذات المعلول أقدميةً بالذات في لحاظ العقل.

[١٠١/٣] قال: على ظنّ ...

أقول: يشير به^٥ إلى عدم ارتضائه بذلك الظنّ، وذلك أنّما يكون كذلك لو عنى
الشيخ بتلك المعية، المعية السرمدية في الأزل كما هو الظاهر. وأمّا^٦ إذا كان المراد منه المعية

٢- م: ذينك.

٤- ب: ماهية.

٦- م: أمّا.

١- ب، م: - في الخارج.

٣- م: ثالث.

٥- م: - به.

السرمدية - أي نسبة ثبات الى ثبات بعد أن لم يكن على ما عليه القائلون بالحدوث - فلا يراد فيه.

والمحصل: أن نسبة /PB63/ المفارقات بعضها الى بعض وكذا نسبتها الى نور الأنوار فهو^١ السرمد، فان كانت أزلية فالمعية السرمدية أزلية، وان لم تكن فالمعية السرمدية، أي نسبة ثبات الى ثبات بعد اللاكون.

[١٠١/٥] قال: فنقول ان هذه الفصول ... *

أقول: لعل في نقل هذا الكلام عن الشيخ اشعار بأن تقدّم القوّة على الحادث الزماني بما هو حادث زماني، وذلك بخلاف ما عليه أمر الحوادث الغير الزمانية، فإنّها لا تحتاج اليها، فلا تقدّم لها عليها فيكون للعدم تقدّم عليها من دون أن يكون زمانياً، فيكون عدماً غير سيّال لا الامتداد فيه ولا اللامتداد.

يرشدك اليه ما أُفيد في حلّ ما نقله عن الشيخ في هذا الفصل من تقدّم القوّة على الفعل، من أنّه تمهيد لبيان أنّ كلّ حادث فأنّه مسبوق الوجود بمادّة. ولا يذهب عليك أنّ نظرهم في هذا الحكم مقصور على الحادث الزماني بما هو حادث زماني كائن بعد عدم مستمرّ، لا بما هو موجود من بعد العدم الصريح، داخل في الكون بعد اللاكون المطلق الساذج، و أنّما له بذلك الاعتبار الحدوث الدهري، فسيبرهن لك في المقالة السادسة أنّ كون الحادث لا يوجد الوجودى السرمدى؛ بل أنّما يكون له الوجود بعد أن لم يكن، وهو من لوازم ماهيته، ولا يعقل أن تكون له في ذلك علّة وراء ماهيته أصلاً، ولذلك حكموا أنّ كلّ حادث مسبوق في وجوده بمادّة ومبّدّة، وأنّ المسبوقية بالمادّة والمسبوقية بالمدّة متلازمان متعاكستا للزوم كليّة، فكما لا مسبوقية بالمدّة بحسب سبق العدم /MB55/ الصريح، فكذلك لا مسبوقية بالمادّة بحسبه.

و الشيخ عقد الحكم في النجاة بهذه العبارة: «انّ كلّ ما لزمان وجوده بداية زمانية دون البدائة الابداعية، فقد سبقه زمان و سبقته مادّة قبل وجوده.» و الشيخ أبو نصر الفارابي قد نصّ في كتاب الجمع بين الرأيين على أنّ المحوج الى سبق المادّة أنّما هو المبدأ الزماني لا كون الشيء موجوداً بعد صرف العدم و صريح اللاكون. و هذا أمر لم يخف على أحد ممّن له تبصّر و تدرب في الحكمة، حتّى انّ صاحب المحاكمات عند قول الشيخ في خواتيم النمط الخامس في كتاب الاشارات قال: «و أنّه لن يتميّز في العدم الصريح حال الأولى به [فيها] أن لا يوجد شيئاً أو بالأشياء أن لا يوجد منه^١ أصلاً.»^٢ قال: «و تقييد العدم بالصريح احتراز عن عدم الحادث المسبوق بالمادّة.» و ذلك تنصيص على أنّ العالم لو كان حادثاً داخلياً في الوجود بعد العدم الصريح /PA64/ لا يلزمه أن يكون مسبقاً بالمادّة.

و أيضاً أنّهم لم يبرهنوا على لوازم سبق المادّة من سبيل الامكان الذاتي الغير المختلف النسبة الى الممكنات أصلاً بل أنّهم جعلوا الحدّ الأوسط^٣ الامكان الاستعدادي فقط، كما هو سبيل من شاخ^٤ في الحكمة المشرقية في كتبه كالتلويحات و المطارحات و خاتم المحصّلين في كتابه نقد المحصّل.

[١٣/١٠١] قال: عن العدم الصريح.

أقول: لا خفاء في أنّ غرضه - طاب ثراه - من نقل ما في التعليقات و الطبيعيات و غيرهما هو اثبات أنّ ما ذكره^٥ الشيخ في أوّل التاسعة على سبيل جدلي الزامي للمعتزلة ليس برهانياً، حيث حكم غير مرّة بتقدّسه - تعالى مجده - عن الزمان و الآن و تعاليه عن الدهر و الأوان.

٢ - قارن: شرح الاشارات، ج ٣/١٣١.

٤ - شاخ: أى صار شيخاً.

١ - ب: عنه.

٣ - كذا.

٥ - م: ذكر.

[٢١/١٠١] قال: بالاستمرار ...

أقول: لا الاستمرار الزماني، بل الاستمرار والبقاء في متن الواقع و حاقي الأعيان الذي لا الامتداد و لا اللامتداد بحسبه، على ما نبّه عليه بقوله: «كما هو مع كل وقت بعد وقت».

[١٢/١٠٢] قال: ككون الواحدة ...

أفيد: «هذا الحكم للآن أنما يصحّ في الآن السيّال الذي هو راسم للزمان لا في الآنات الموهومة التي هي أطراف الأزمنه و قد حقّقنا ذلك في الأفق الميّن»، انتهى.

أقول: لاختفاء في أنّ ما ذكره الأستاذ - قدّس سرّه - في كتابه الأفق الميّن بهذه العبارة: «احصاء: كما أنّ الحركة و المتحرّك في الزمان فكذلك الأيّام و الساعات و الآنات، فقد يقال لأنواع الشيء و لأجزائه و لنهاياته أنّها في الشيء، و نسبة الآن الى الزمان ليست كنسبة الوحدة الى العدد، لأنّ الوحدة جزء العدد، بخلاف الآن بالقياس الى الزمان، بل هي كنسبة النقطة الى الخطّ المستدير. و أمّا الآن السيّال فهو بالقياس الى الزمان خارج عن النسبتين جميعاً؛ لأنّه ليس جزء الزمان و لا طرفه، و أنّما تشبه نسبته الى الزمان نسبة الوحدة الى العدد بوجهٍ ما من حيث أنّه يرسم الزمان، كما الوحدة^٢ تحصل العدد و ان كان هو^٣ خارجاً عن الزمان غير قائم به و الوحدة داخله في العدد /MA56/ و هو أيضاً ممّا يوجد في الآن.

ثمّ لاختفاء في جواز تصحيح ذلك في الآن الذي هو طرف الزمان، و يظهر ذلك بعد تمهيد مقدّمة هي: أنّ الحدود المفروضة في المتّصل الواحد مثلاً و ان كانت بالقوّة الآن القوّة على وجهين قريب من الفعل، و هو ما يكون له ذات في المنفرض فيه، و يكون حدّه^٤ و نهايته بالقوّة كنصف المتّصل الواحد الموجود و بعيد لا يكون كذلك، و هما و ان اشتركا في

١- م، ش: كله.

٢- ب: كالوحدة.

٣- ب: - هو.

٤- م: + حدّه.

معني القوّة الآنّ الأوّل منها له نحو من الوجود، اذ يفرضه أنّما يتعين حدّه و طرفه دون ذاته. يرشدك /PB64/ الى ذلك انقسام الماء مثلاً الى قسمين، فإنّه اذا قسّمه مُقسّم كان لكلّ واحد من أجزائه مائية و حدود معيّنه ينتهي هو عندها. و من البيّن أنّ بالتقسيم المذكور أنّما توجد منها الحدود دون مائيتها التي هي نفس ذوات الأجزاء، فتكون للأجزاء المذكورة ذات قبل هذا الفرض، و هي مائية ثابتة لها، سواء كان هناك موجد^١ و معيّن و مقسّم^٢ و حدّ و نهاية هي^٣ من قبل المعيّن و العارض^٤. إنّ الحركة لها حدّ، و لك أنّ تفرضه و هو ما وصل اليه المتحرّك حال حركته، و لها حدّ ليس كذلك أنّ تفرضه، و هو ما سيصل اليه المتحرّك و فعليته ليست في الوهم فقط، كيف لا و هو موجود في المتحرّك، كما أنّ الحدود مسافته وجوداً كذلك؟ و نسبة هذا الحدّ الى الوهم بالعلية؛ اذ الواهمة علّة لحدوثه و تميّزه عن غيره لا طرف لوجوده، فالحدّ المذكور موجود في الخارج و هو متأخّر عمّا وقع قبله، فيكون ثانياً بالقياس اليه.

و من هنالك يلوح من الشفاء أنّ الانتهاء أعمّ من أن يكون بالفعل أو بالقوّة، و للحركة الفلكية انتهاء بالوجه الثاني؛ اذ كلّ حدّ يفرض في مسافة الجسم المتحرّك بالاستدارة، فحال^٥ الجسم المذكور بالنسبة اليه من حيث أنّه يطلبه بوجه، فيكون كما للأوّل من حيث الحصول عنده و صول، فيكون كما لثانياً.

فاذا تقرّر هذا فنقول: إنّ نسبة الزمان الى الآنات نسبة المسافة الى الحدود، فكما أنّ ذوات الحدود موجودة في المسافة - وان تأخّر و صفها - فكذلك أنّ ذوات الآنات موجودة تعيّن وجوده الزماني^٦ و ان كان اتصافها بوصف المبدئية و المنتهائية متأخراً عنها، فوجود الآنات في الزمان بالقوّة القريبة من الفعل. فقد شبّه الشيخ نسبة الآن الى الزمان بنسبة

١ - ش: موجود.

٢ - م: - و مقسّم.

٣ - ش: - هي.

٤ - ب: الفارض.

٥ - م: فإنّ.

٦ - م: وجود الزمان.

الوحدة الى العدد: ولما كانت الوحدة موجودةً بالفعل في العدد و جزءاً منه حقيقةً، والآن بالقوة في الزمان و ليس جزءاً منه، فقد شبهه به تنبيهاً على ذلك.

فقد انصرح أنّ جزئية الآن للزمان مبنية على المساحة و من قبيل تشبيه الأمور الذهنية بالأمور العينية، فكذا الحكم بجزئية الآن السيال للزمان مبني على المساحة، والآ فن الظاهر - أنه^١ عند من ذهب اليه - أنه راسم له، لا جزء منه.

[٩/١٠٣] قال: وأما بالذات

أقول: لعلّ المراد به المعية، أي كون المعين بالعلية، بمعنى استنادهما الى علة جاعلة تامة *MB56/*، بما حاصله: أنّهما أمران يوجد كلّ واحد منهما من حيث يوجد الآخر، و لا يكون أحدهما علةً للآخر كالمتضائين الحقيقيين أو المشهورين^٢ مثلاً، فإنّ بينهما تلازماً و تعاكساً، و ليس أحدهما علةً تامةً للآخر، و معيتها كونها كذلك.

وقوله: «كالمتكافئين» *PA65/* الى آخره مثال لمعلولى علة واحدة، ولكنّ العسر في ترتبها على علة واحدة من جهة واحدة، و توقّف تحقّقها و ثبوتها على اثبات أمر يوجب أن يوجد كلّ واحد من المعين حيث يوجد الآخر، و مع ذلك لا يكون علةً تامةً أو ناقصةً لهما، أو^٣ لواحد منهما لئلا ترجع بها معيتها الى اجتماع السببين^٤ أو التأخرين، و من هنالك ترى الشيخ في قاطيغورياس كتابه الشفاء أنه قال: «أنّ تحقيق الأمر فيه عسر».

و من الناس من قال أنه لا اشكال في المعية بالعلية عند المتكلمين، اذ هم يجوزون صدور الكثير عن الواحد، كما لا اشكال في المعية بالعلية العارضة لعلتين مستقلتين لمعلول واحد نوعي، و لم يتفطن بأنّ المحقّق الطوسي - قدّس سرّه القدوسي - من المتكلمين و لم يجز ذلك عنده، و لا بأنّ علة المعلول النوعي عليتها له من حيث أنه نوع معين بالذات، و عليتها

١- ب: - أنه.

٢- ب، م: المشهورين.

٣- م: و.

٤- م: السبين.

لأشخاصه من حيث أنّها اشخاص له بالعرض، وأنّ هذا يوجب أن لا يكون فيها ولا فيما هو معلول لها من حيث أنّها علّة ومعلول تعدّد وتكثّر، فلا يكون من توارد العلل المستقلة على معلول واحد على أنّ اشتراك العلّتين في العلّية ليس من باب المعية بالعلّية.

ثمّ إنّ المصنّف الأستاذ - قدّس سرّه - في حاشية منه على كتاب الايماضات قال: «و أمّا معاً في العلّية فتحقيق الأمر فيه عسر، وقد حاول بعض مقلدة^١ الأتباع كصاحب المحاكمات ومن تأسّى به توجيه الاستشعار^٢ بما لا يستوجهه أولوا الأبصار»، انتهى كلامه منه^٣، وأراد بـ «من تأسّى به^٤» الشريف المحقّق في حواشيه عليها.

ثمّ جدير بنا لو تصدّينا لذكر ما قاله صاحب المحاكمات ثمّ نورد عليه ما يرد من الايراد.

فنقول: أنّه قال بعد ذكر أنّه قد استشكل الشيخ تحقيق أمرها بهذه العبارة: «إنّ المعية بالعلّية سلب التقدّم بالعلّية، ولو سلّم فالمعية بالعلّية ليس إلاّ اجتماع العلّية أو المعلولية، لا أمر آخر ليصحّ قوله: فلا يكون معيّة في العلّية». ثمّ قال: «و حلّه أنّ التقدّم والتأخّر اعتبارهما الى ثالث، وليس يعتبر في المعية إلاّ حال أحدهما عند الآخر فيه نظر، إذ مراده من الثالث ان كان هو المعني المشترك فهو كما أنّه يعتبر في التقدّم والتأخّر بالعلّية كذلك يعتبر في المعية بالعلّية، إذ كما أنّ أحد الشئيين أمّا يتقدّم على الآخر في الوجود كذلك، وهما^٥ يكونان معاً فيه^٦، وان كان أمراً آخر سوى الشئيين والمعني المشترك بينهما، فلا نسلّم أنّ التقدّم والتأخّر بالعلّية اعتبارهما الى ثالث، إذ السبق بالعلّية، وهو رجحان أحد الشئيين المشتركين في الوجود مثلاً على الآخر».

ثمّ قال: «أو^٧ وجه اشكاله، بما حاصله أنّ المعين /PB65/ بالعلّية ان كانا علّتين لم يجز

١- م: تلك.

٣- ب: منه.

٥- م: -و.

٧- كذا، ويمكن أن يقرأ في «م»: «اذ».

٢- ب: - توجيه الاستشعار.

٤- ب: - به.

٦- م: - فيه.

أن يكونا بالقياس الى أمر واحد، و ان كانا معلولين فان فرضنا أنّهما معلولا علةً واحدة، فهما^١ بالتحقيق ليس كذلك، اذ الواحد من حيث أنّه واحد لا يصدر عنه أمران؛ فاذا كان أحدهما MA57/ معلولاً لشيء و الآخر معلولاً لشيء آخر فيكونان معاً في العلية أيضاً، فلا موجودين الا واحدهما علة للآخر أو كانا معاً في العلية»، انتهى.

ثمّ إنّ ما حكم به الأستاذ، من أنّ ما قاله المحاكم ممّا «لا يستوجهه أولو الابصار»، اشارة الى ما يرد عليه:

أمّا^٢ أولاً: فلأنّ كون العلتين لا بالقياس الى أمر واحد أنّما يقدر في المعية بالعية ان كانت معيتهما من حيث هما علتان لشيء واحد، و ليس كذلك لما اعترف هو به أيضاً من أنّ المعية ليست الا سلب التقدّم و التأخّر لا اجتماع التقدّمين.

و أمّا ثانياً: فلأنّ ما تقرّر عندهم أنّ الأمر الواحد من حيث أنّه واحد لا يكون الا علة تامّة لمعلول واحد، و الفرض المذكور لا يوجب أن تكون هذه العلة علة تامّة لها بهذا الوجه ليكون منافياً لما تقرّر عندهم.

و أمّا ثالثاً: فلأنّ المعتبر في المعين بالعية أن لا يكون أحد المعين علة تامّة للآخر، و كون أحد الشئيين علة للآخر لا يوجب كونه علة تامّة له ليكون بين كلّ شئيين تقدّم و تأخّر بالعية، فليتنديروا!

[٩/١٠٣] قال: كالمتكافئين ...

أقول: و ذلك أنّما يصلح أن يكون مثالاً للمعين بالطبع على أن يكونا معلولي علة واحدة ناقصة، فتكون هي متقدّمة عليها بالوجود، و اذا كانت تامّة تكونا معين بالعية، فعلى هذا يكون مثالاً^٣ لمعلولي علة واحدة. ولعلّ في تأخيره عن قوله: «و بالطبع» نوع اشعار

١- م: فهو.

٢- ب: - اما.

٣- ب: + لا.

بصلاحية كونها مثالين له اذا كانت العلة ناقصة، ولما سبق عليه اذا كانت تامة، فتبصر!

[٢٣/١٠٣] قال: المتبجح *

أقول: وفي النهاية يقال: «فلان يتبجح بكذا، أى يتعظم^١ و يفتخر»^٢.

[٧/١٠٥] قال: على أن مفهوم كان.

أقول: حاصله تشكيكه ان كان و يكون دالآن على الماضى و الحال و الاستقبال، امّا أن يكون قارّ الوجود، ثابت الذات؛ أم لا يكون. فعلى الأول: لا تكون نسبته الى الثابت نسبة^٣ المتغير اليه، و على الثاني: لا يكون موجوداً بتمامه لتصحّ نسبته^٤ الى الثابت، حيث أنّ الثابت ثابت موجود، و غير الثابت لا ثبوت له معه، فلا يصحّ الحكم بأنّ نسبة المتغير الى الثابت دهر، لانتهائه بانتفائه^٥، لعدم وجوده بتمامه، لانتهائه بانتفاء جزئه.

ثمّ انّ نصير الحكماء لما حمل الثبوت على قرار الأجزاء في الوجود فجعل نسبة الأرض الى السماء نسبة ثابت الى ثابت، و نسبة الزمان الى الحركة نسبة PA66/ متغير الى متغير، و لم يعلم أنّ مراد الحكماء من الثابت هو المجرد الصرف الذي لا يتعلّق بالمادّة مطلقاً، لا ذاتاً و لا فعلاً.

قد تبّه الأستاذ المصنّف - قدّس سرّه - عليه بقوله: «و محزّ تحقيقه» بما حاصله: أنّ المعتبر الذي لا قرار له في الآن موجود قارّ في وعاء الدهر نظراً الى الثابت الصرف، و غرض الحكماء من أنّ الدهر نسبة الثابت الى المتغير هو أنّ المتغير في نفسه اذا قيس وجوده الى الثابت فهو دهر، و عدم قراره في الآن لا ينافي قراره MB57/ نظراً اليه، فالطرفان موجودان في الدهر، فتصحّ نسبة أحدهما الى الآخر.

١ - م: تعظم.

٢ - النهاية، ج ٩٦/١.

٣ - م: نسبة.

٤ - م: نسبة.

٥ - م: بانتفائه.

فتقرير جوابه على نظمه الطبيعي: أنه ان أراد من عدم قرار المتغيّر عدم قراره في نفسه فهو مسلّم، ولكنّه نظراً الى الثابت موجود قارّ في وعاء الدهر؛ وان أراد منه عدم قراره نظراً اليه فهو ممنوع، والسند ظاهر.

ولقد استفدت ما ذكره - طاب ثراه - من قوله: «بحسب الدهر لا بحسب الزمان». و المحاصل أنّ الله سبحانه كما يتقدّس في ذاته و صفاته و شؤونه و أسماؤه عن التدرّيج و التعاقب - اذ لا يكون و كان الاّ من تلقاء الزمان الذي هو ظرف المتغيّرات - فكذلك هو متقدّس عن المعية الزمانية و الدفعة الآتية، اذ ليس ذلك الاّ من جهة الزمان و من جهة الآن الذي هو حدّ من حدود الزمان، و هو يعلو مجده متعالٍ عن الزمان و الدهر، و أنّ الحركة ماهيتها التدرّيج و السيلان، و الزمان حقيقته امتداد التقضي و التجدد، و هما باتصالهما موجودان في الواقع بهوية امتدادية غير قارّة يمتنع بالنظر الى نفس ذاتها أن يجتمع جزءان من أجزائها أو حدّان من حدودها في حدّ واحد. ثمّ انّ الكائنات فكلّ منها في وقته من حدود الامتداد الزماني الواقع في متن الدهر.

فاذاً الثابتات و القارّات و المتغيّرات و المتجدّات و التدرّيجيات و الدفعيات و الزمانيات الغير المنطبقة على امتداد الزمان بقضّها^١ و قضيضها و صغيرها و كبيرها و رطبها و يابسها^٢ حاضرة عنده تعالى مرةً واحدةً دهريةً، مجعولةً للجاعل و مخلوقةً للخلاق على الاطلاق، و ليس ابداعه و ايجاده و صنعه و افاضته لشيء من الأشياء تدرّيجياً و لانفس زماني و لا دفعياً آتياً^٣، بل على نحو آخر وراء سبيل الوهم، متقدّس عن ذلك كلّ. أليس قد تحقّق لديك أنّ الزمان على أصول الفلسفة بهوية الامتدادية من الأزل الى الأبد واحد شخصي موجود في وعاء الدهر، لا تكثّر فيه الاّ بحسب ما يعرض له من

١ - قضّ: صغير و يقال: جاء القوم قضّهم أو قضيضهم، أي جميعهم.

٢ - اقتباس من كريمة الانعام، ٥٩: «لَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ».

٣ - ب: آتيا.

الانفصال في الأوهام، لأسباب /PB66/ مؤدّية الى انقسامات وهمية، ولا يثلم ذلك في وحدانيته و شخصيته في نفسه بحسب الأعيان، وكذلك الحركة. ثمّ اذا فرضت فيها أجزاء كانت هي متعاقبة التحقّق حدوثاً وبقاءً باعتبار وجوداتها في أنفسها بالنسبة الى ما في أفق الزمانيات، و بقياس بعض تلك أجزاء الى بعض و من جهة نسبتها الى الآن، وأمّا بحسب الثبوت الرباطي، أعني وجودها لمبدئها و حضورها عنده، و بالنسبة الى المتعالى عن أفق الزمان، بل باعتبار الوجود في نفسه في وعاء الدهر، فلا تعاقب بينها أصلاً، و لا بين الزمانيات مطلقاً، بل هي سواسية الأقدام في الحضور و التحقّق بحسب ذلك الاعتبار.

فقد بان عن صبح البيان أنّ الموجود الغير القارّ إنّما يكون له وصف عدم قرار الذات حدوثاً و بقاءً بحسب الوقوع في أفق الزمان. وأمّا بالقياس الى عرش وعاء الدهر و بالنسبة الى المراتب /MA58/ المتعالية عن أفق الزمان لاحاطته فهو قارّ الذات على وصف اجتماع الأجزاء المفروضة في الحضور و التحقّق.

[١٠٦/١] قال: في تصحيح حدوث

أقول: الحاصل أنّ العدم السابق على وجود العالم تقدّمه عليه عند الامام الرازي بالذات، كتقدّم أجزاء الزمان بعضها على بعض، وكذلك تقدّمه تعالى عليه كذلك، فهو يقول بهذا التقدّم ردّاً على الحكماء في حكمهم بتقدّمه السرمدي تعالى و تقدّم العدم الدهري على الحوادث بوجودها الدهري.

[١٣/١٠٦] قال: فالناقد البارع ...

أقول: تحقيق ذلك أنّ الاضافات العارضة لذاته الحقّة الأحدية -عزّ سلطانه - لا تكون متعاقبة الحصول شيئاً بعد شيء، بل لا تكون الا الفعلية المحضة من كلّ جهة، بل إنّما

لها التعاقب و التدرّيج بحسب النسبة الى ما اليه الاضافة، وأمّا بالنظر اليه تعالى فلا تدرّيجي^١ و لا دفعي و لا زمني، اذ لا تتورّه الأزمنة و الآتات، و لا تعترّيه الحدود و الآماد و الآجال و الأوقات. و أمّا الاضافات العارضة لما في عالم^٢ الامكان من الزمانيات فعلى غير ذلك السبيل.

ثمّ لا خفاء في أنّ ما حقّقه هيينا ينافي لما ذكره في تجريد العقائد في تضاعيف ردّ اشكال في علمه تعالى بقوله: «و تغيّر الاضافات ممكن.»^٣ و الحقّ على ما حقّقه هيينا من أنّ تغيّر الاضافات غير ممكن^٤؛ و هذا هو صراح الحقّ و ان نسبه الى الحكماء هيينا. فاندفع ما يتوهّم من أن دفع التدافع حيث نسب ذلك الى الحكماء و لم يرض به، و ما ذكره في تجريده هو ما عليه، فليتبصّر.^٥

٢٢/١٠٦] قال: لزّم التسلسل.

أقول: حاصل تشكيكه هو أنّ السرمد مثلاً لو كان موجوداً لكان له نسبة الى كلّ من الثابتين على المعية فلا يخلو PA67/ اما أن يكون ثابتاً، أو متغيّراً. فعلى الأوّل له^٦ سرمد آخر؛ و على الثاني دهر آخر و هكذا؛ و كذا الأمر في أمر الزمان و الدهر و معية كلّ منهما مع ثابت آخر أو متغيّر، فيلزم تمادي السلسلة الى غير النهاية؛ فقد تعيّن أن لا يكون موجوداً، فيلزم عدم وجود الزمان.

ثمّ إنّ الكاتب شارح الملخص فقد تصدّي للجواب عن هذا الشكّ، أي قوله: «لأنّنا نقول» الى آخره، و قوله: «و الامام ذكره» أي الشكّ على هذا الوجه، و ذلك الشارح قال: «و نحن نعبر عمّا قاله الشيخ و نعرف من التعريف و الاعلام». و بالجملة أنّ معناه أنّه يعرف عمّا نقله عن الشيخ حال ما ذكره الامام من الشكّ و اندفاعه.

١- م، ش: تدرّيج.

٣- تجريد الاعتقاد، ص ١٩٢.

٥- ش: - و هذا هو صريح... فليتبصّر.

٢- ب: العارضة لعالم.

٤- ش: + فليتبصّر. و الى هنا تمت التعليقة في «ش».

٦- ش: - له.

تلخيص ما أورده نقلاً عن الشيخ: أنه اختار أن السرمد والدهر ليسا أمرين موجودين، بل هما نفس نسبة ثبات الى ثبات و الى غير ثبات، فيرجع مفاده الى الخارج الذي لا الامتداد و اللامتداد فيه، فلا يلزم التسلسل؛ فيكونان ما به المعية للثابتين و للثابت نظراً الى المتغير، و لا لهما معية لعدم وجودهما في الخارج. و أما الزمان و ان كان موجوداً في الأعيان فإنه مع و ما به المعية نظراً الى المتغير بخلاف^١ معية ما عداه من المتغيرات، فإن لها تكون معية و لكن ما به معيتها هو الزمان، و أما الزمان نفسه فإنه نظراً الى المتغير كالحركة يكون له معية معه، و ما به معيته^٢ MB58/ هو نفسه. ألا ترى أن أجزاءه قبل و بعد، و هي ما به القبلية و البعدية، فأجزؤه قبل و قبلية و بعد و بعدية فلا تسلسل فيه؟ ألا ترى أن المحمول في القضايا الحملية يرتبط بالموضوع بالرابطة، و أما الرابطة فهي بنفسها مربوطة، و أن الجسم مستنير بالنور و النور نور بنفسه لا بنور آخر، فالضوء مضيء بذاته، و النور نور بنفسه، لا بضوء و نور آخر، فتدبر!^٣

[١/١٠٨] قال: و نحن نقول.

أقول: أى على محز تحقيق ما وقع عن الشيخ من النسبة^٤ لاعلى ما فهمه ذلك الشارح من نسبة الثابت الى المتغير، زعماً منه أن المراد من الثابت ما تجتمع أجزاءه في آن، فيتناول الجسم؛ و لم يعلم أن ما عنى الشيخ من الثابت هو الثابت الصرف، أى الأنوار المجردة و العقول المقدسة عن المادة مطلقاً، و كذا نور الأنوار - جل مجده - فتبصر!

[٣/١٠٩] قال: لا بد أن يكون لبقائه.

أقول: و لم يعلم أن بقاء المبدعات المقدسة على نط أجل و أعز من البقاء الزماني، بل

٢ - ب: معية.
٤ - ش: التسلسل.

١ - م: - بخلاف.
٣ - ش: - فتدبر.

هو بقاء على ثبات صرف، فما ظنك بمبدعها؟ اذ يحلّ منه جناب كبريائه حيث الأمر فيه أرفع، اللهم إلا على مجرّد التسمية الشرعية رعايةً للمجاز التشبيهي تنزلاً الى استيناس الفطرة العامية، أو بناءً على /PB67/ أن ما هو أقدس وأرفع ثابت، ثقةً بعدم استيحاش المدارك الخاصة من أصحاب الحكمة المتعالية الايمانية^٢.

[٩/١٠٩] قال: في اثنين منها

أقول: أي الموجود التدريجي المنطبق على الزمان والموجود في الآن. أنت خير بأن من الموجود المتغيّر ما يكون وجوده نفس زماني لا زمانياً ولا أنياً، كما أسلفناه. ثم إن مراده من المتغيّرات في الآتات ما يشمل الكون والفساد حيث أنّها آنيان، لاستحالة وقوع الحركة في الجوهر، والألزم انعدام المتحرّك بشخصيته في أثناء حركته فيه، لكون أفراد ما فيه الحركة متوسطة بين صرافة القوّة ومحوضة الفعل كما بيّن في موضعه. ولما كان الحال الجوهرية مقوماً لمحلّه فلو كانت الحركة تقع فيه يلزم انتفاء فعليته، ومنه يلزم^٣ انتفاء المتحرّك لانتفاء مقومه.

[١٧/١٠٩] قال: وجوده.

أقول: أي قبل الوجودات والعدمات الزمانية الواقعة في العالم.

[١٠/١١٠] قال: وان اعتراك.

أقول: وجه الاعتراك، أنّه قد تقدّم أنّ اقسام السبق سبعة، منها التقدّم بالماهية و السرمدية. فان حصلت المعية الدهرية فيحصل بازائها تقدّم دهري فيصير أقسامه ثمانية.

١- م: الفطر.

٢- كذا، و الظاهر: اليمانية كما في مسفورات المحقق الداماد.

٣- ب: انتفاء فعليته ومنه يلزم.

حاصل الجواب: أنّ ملاك المعية السرمدية و الدهرية هو أمر واحد، فالنسبة و المنسوب واحد و المنسوب اليه مختلف على ما سنفضّله من كونه متغيّراً و ثابتاً، ولكن ليس للمتغيّر بالنظر الى الثابت تغيّر، فتدبّر!

[٢٣/١١٠] قال: كما في الحركات ...

أقول: الحركة التوسطية صفة شخصية قائمة بالمتحرّك، باقية من أوّل المسافة الى منتهاها، مستدعية للزمان لا على سبيل الانطباق عليه بل على نحو آخر. و شرحه: أنّها تستدعي الزمان و لكن لا على أن ينطبق عليه، لأنّه لاجزاء لها، بل على أن أيّ حدّ من حدوده فرض تكون هي موجودةً فيه بتامها، و كذلك الأمر في اللاوصول و اللامحاذة، لتوقّفها على الحركة و هي مستدعية للزمان. و أمّا الحركة القطعية /MA59/ فهي منطبقة على المسافة و الزمان، فأجزاؤها بازاء أجزائها^١، على ما نثبه عليه المصنّف الأستاذ بقوله: «في زمان على التدرّج». و قال الشيخ في طبيعيات الشفاء: المتصل لأجزاء له بالفعل، بل يعرض أن يتجزأ لأسباب تقسم المسافة، فتجعلها بالفعل مسافات على أحد أنواع القسمة، و ما بين حدود تلك أيضاً مسافات لا يشتمل عليها آن و حركة على النحو الذي قلنا أنّه يكون في آن، بل الحركة التي على نحو القطع، و يكون الزمان مطابقاً لها. و لا يكون المعنى الذي سمّيناه آنأ هو متكثر^٢ بالفعل، لأنّ ذلك لا يتكثر بالفعل إلا بتكثر المسافة بالفعل؛ و اذا لم يكن متكثرأ بالفعل و كانت الحركة على الموضوع الواحد أعني المسافة حقاً^٣ موجودةً و لم تكن كثيرةً بالعدد كانت بالضرورة واحدةً /PA68/ بالعدد.

قال بهمنيار في التحصيل بعد ما حسبه ابطالاً للتشكيك: و الحركة الفلكية بالمعنى

١- ب: أجزائها.

٢- ب: + فيها.

٣- ش: معاً.

الذي تحقّقه - أعني ما يكون بين ماضٍ و مستقبل - واحدة باقية فيه أبداً ما تحرك، وأمّا الذي بمعنى القطع فيشبه أن تكون وحدته بالفرض، لأنّ كلّ دورة أنّما يتحدّد بالفرض. و بالجملة فإنّ وحدة الحركة مثل وحدة المسافة، أعني وحدة الاتصال.

[١١١/٥] قال: المعية الغير المتقدّرة.

أقول: لاختفاء في أنّ النسبة و ملاكها قسمان: أحدهما النسبة المكمّمة المقدارية؛ و ثانيها: الغير المكمّمة المقدارية. الأوّل: زمان، و الثاني بحسب حال المنسوب اليه قسمان: دهر و سرمد^١، لا بحسب حال النسبة نفسها، سواء في ذلك القول بسرمد المبدعات و أزلية الفلكيات أو عدمه.

و ان كان الأمر على نمط مختلف عند هؤلاء، و هؤلاء حيث أنّ الحكماء الذاهبين الى الأوّل حكموا بأنّ نسبة الثابت الى الثابت في الأزل^٢ سرمد مطلقاً، و أنّ المصنّف و شيعته يحكمون بأنّ نسبة الثابت الى الثابت في الأزل سرمد، و الى غير الثابت فيه - سواء كان ثابتاً فيما لا يزال كالمبدعات أو لم يكن كالمتغيّرات - فهو دهر.

و على التقديرين فالنسبة^٣ بالقبلية و المعية غير مكمّمة غير متقدّرة، فهي واحدة، و اختلافها باختلاف المنسوب اليه لا يقدر في وحدتها. فأقسام التقدّم سبعة كأقسام المعية. و الحاصل: أنّ نسبة الثابت الى الثابت و الى غير الثابت لم يكن بتصور امتداد أصلاً لا في ذات المنسوب و لا في النسبة باعتبار نفسها، بل كانت النسبة الى المتغيّرات متشابهة من جهة المنسوب؛ اذ لم يكن فيها بحسبها تجدد حال ما لم يكن، أو تقضي حال كانت أصلاً، بل كان ذات المنسوب مع كلّ واحد منها و مع جميعها على وصف واحدٍ معيةً غير متقدّرة لا مقارنةً زمانيةً أو آنيةً، بل أنّما الامتداد في المنسوب اليه فقط، سواء في ذلك الحال أزلياً، أو

١- ش: - بحسب حال ... سرمد.

٢- م: - في الأزل.

٣- م: - فالنسبة.

لم يكن [أزلياً]؛ الأول^١: كما الأمر في الحركات الفلكية. و الثاني: كما الأمر في الحوادث الكونية.

و لكنّ الحقّ الصراح بنور البرهان الساطع عن أفق الفلاح، أنّ قاطبة الممكنات من المبدعات والكائنات والمخترعات كما أنّ ذمم أعناقها مقمحة^٢ بغلّ الهلاك الذاتي والبطلان الحقيقي أبداً من جهة الحدوث الذاتي، كذلك جباه حقائقها *MB59*/مكوية بمكواة سبق العدم في الأعيان على وجودها من جهة الحدوث الدهري أيضاً، وطائفة منها مغلوثة الأيدي والأرجل بسلسلة اختصاص الوجود بقطعة معيّنة من الزمان ومسبوقية التحقق في الأعيان بالعدم في جميع الأزمنة التي هي قبل تلك القطعة من جهة الحدوث الزماني، فلا تكون هنالك الآقبليّة دهريّة لا معيّتها^٣.

[١٤/١١١] قال: بالعلية

أقول: لاختفاء في أنّ الشيخ ذكر المعية بالعلية. و الجاران *PB68*/كان للسببية، فالمعان معانٍ بالمعلولية و ان كان للملابسة. فالمعان معانٍ بعليتها لثالث، فعلى الأول: ترجع معيتها الى اجتماع التأخرية؛ و على الثاني: الى السبقين. و على التقديرين تحقيق الأمر فيه عسر، لكون أمر واحد علّة تامّة لأمرين في درجة واحدة وجهة، كذلك على الأول وكون أمرين سبباً لأمر واحد على الثاني، و الأستاذ المصنّف - قدّس سرّه - قد حمل على الثاني، و جعل الأول مقابلاً له حيث قال: «أو بالمعلولية»، و الأمر واضح.

[١٦/١١١] قال: في الايماضات.

أقول: ما ذكره المصنّف الأستاذ - قدّس سرّه العزيز^٤ - في ذلك الكتاب هو هذا:

١- م: الأزل.

٢- مقمحة: مرتفعة. أمح الغلّ الأسير، أى ترك رأسه مرفوعاً لضيقه.

٣- ش: بعينها. ٤- م: - العزيز.

«إيماض المعان بالمعلولية، ليس يصح أن يستندا في درجة واحدة الى علة واحدة حقة، أعني بالذات و بالحيشية جميعاً، بل قصياً ما يستأثر أن به من الاتحاد أن يكون لهما معاً علة موجبة أحدية الذات، متكثرة الحيشية الاعتبارية، فهذا ما يستصحه الفحص من المعية بالمعلولية، و كذلك المعان في العلية يمتنع عليتها بالقياس الى معلول واحد بعينه. فاذا اتفق ذلك ظاهراً كان أنما العلة بالحقيقة الطباع^١ المشترك و هو أمر واحد، فلذلك استعسر تحقيق الأمر في المعية بخلاف المعية بالطبع و المعية بالماهية»، انتهى كلامه.

ثم ذكر في إيماض آخر يتلو هذا الإيماض بقوله: «فاذن اذا لم يكن أحد المتلازمين علة موجبة للآخر لم يكن التلازم إلا من جهة استنادهما معاً الى علة موجبة موقعة بينهما ارتباطاً^٢ متكرراً من الجهتين، ولكن لاعلى الوجه الدائر المستحيل بتة، بل على سبيل آخر كما في المضاف الحق و مضائفه»، انتهى قوله. و قد أوردنا ما يوضح المرام بوجه ما فتذكر!

[٨/١١٢] قال: و السرمدية ...

أقول: عطف على قوله الحدوث.

[١٧/١١٢] قال: في شؤونه و افاضاته.

أقول: نشر على غير ترتيب اللف.

[٤/١١٢] قال: فلأن سلب شيء ...

أقول: حاصل المرام في هذا المقام: أن الاتصافات و السلوب و القبولات من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها في الخارج. ولو سلم فهي لا تلحق الواحد من حيث هو

١- ش: للطباع.

٢- ب: + ما.

واحد، بل يستدعي كثرةً تلحقها، فإنّ السلب^١ مثلاً يفتقر الى مسلوب و مسلوب عنه، و كذا الاتصاف فيفتقر الى صفة و موصوف، و القابلية الى قابل و مقبول.

فاذا تمهّد هذا فنقول: ليس في العدم الصريح ذهن ذاهن و لا عقل عاقل، فلا تصدق هنالك معية له تعالى بالنظر الى سلب العالم و عدمه لانتفائه^٢ هنالك، فلا تحقّق للسلب حتّى تكون له معية نظراً اليه تعالى، و هذا أصل تبنتي عليه أمور كثيرة /MA60/ مثل امتناع صدور الكثير عن الواحد من كلّ جهة و استحاله اتصاف /PA69/ زيد مثلاً سلوب غير متناهية. و الشيخ قد صرّح بذلك في غير موضع من كتبه.

و قال خاتم المحصّلين في شرحه للإشارات: «و اعلم أنّ الأمر العدمي ليس عدماً محضاً، بل هو عدم مقيّد بوجود شيء، و هو من حيث هو كذلك أمر ثابت في العقل، فيصحّ أن يكون علّةً لما هو مثله، كما يقال: عدم العلّة علّة العدم. و يصحّ أن يكون شرطاً لوجود معلول ثابت على الاطلاق و يصير جزءاً من المفهوم عن علّته التامة اذا كان مركّباً». و ذكر في موضع آخر أيضاً بقوله: «لأنّ العدم المقيّد بشيء ما يكون معقولاً بسبب ذلك الشيء، و يصحّ لحوق الاعتبارات العقلية به من حيث هو معقول.» حتّى انّ من أعظم المتكلّمين ابن مطهّر^٣ الحليّ - قدس الله روحه البهيّ - قال في ايضاح المقاصد في شرح حكمة عين القواعد: «انّ أعدام الملكات تمايز بتمايز ملكاتها، و يتعدّد بتعدّدها في الذهن دون الخارج، بأنّه ليس في الخارج شيء هو عدم و لهذا الايجاب عنه بشيء في سؤال ما هو».

[٢١/١١٥] قال: المعلولية يمتنع ...

أقول: الفرق بين الدليلين أنّ الحدّ الأوسط في الأوّل حقيقة الوجوب بالذات و

١- ش: لأنّ.

٢- ش: لانتفاء.

٣- م: المطهّر.

الامكان بالذات، و في الثاني طباع عليّة الواجب و معلولية الممكن^١.

[٢١/١١٦] قال: حدّ التعطيل و حدّ التشبيه.

أقول: أمّا أنّه خارج عن حدّ التشبيه لكونه مستأثراً عرش^٢ السرمدية، فلا يشبهه غيره لتأخّره عن العدم، و لكونه متقدّساً عن أن ينال، فلا يبلغ كنه جلاله، فلا يشبهه غيره لجواز نيل كنهه.

و بالجملة أنّ ذات سبحانه أقدس و أعلى من مضاهات الحقائق و مشابهة الذوات بوجوه شتى، و جهان قد تقدّم؛ ثالثها: أنّه - جلّ سلطانه - ينبوع الذوات و جاعل الحقائق و فعّال الماهيات، و كذلك القول في الوجود و الشئئية فهو موجود، لا كسائر الموجودات و شيء لا كسائر الأشياء من تلقاء شئئية كلّ شيء^٣ و وجود كلّ موجود، و كذلك في الصفات الحقيقية. و أمّا أنّه خارج عن حدّ التعطيل فبالنظر الى ذاته السرمدية الوجودية المقدّسة عن القوّة و الامكان و التعطيل و الابطال و البطلان، و كذا الأمر بالنظر الى صفاته الحقيقية و أسمائه الحسنى على ما تبّه عليه بقوله: «أمّا قصاراه»، الى آخره.

بما تقريره: أنّ اطلاق الأسماء المتعالية المجدية و الألفاظ المتواطية الكمالية عليه جميعاً، و ذلك هو الخروج عن حدّ الابطال و التعطيل، كما أنّه - جلّ سلطانه - بحقيقته و أنيته و ذاته و صفاته، متمجّد عن جميع ماعداه، متقدّس عن سائر ما سواه، و كلّ ما في منّة^٤ العقول ادراكه، فأنّه في الهبوط عن حرّيم جناب الربوبية بمراحل أجلّ لا يتناهي؛ فن الواجب المحتوم أن تعلم مع ذلك أنّ كلّ اسم /PB69/ يتعاطاه من تلك الأسماء القدسية، و كلّ لفظ يستعملها من تلك الألفاظ الكمالية في شيء من شؤونه و صفاته و جهاته و اعتباراته لا يصحّ أن يكون هناك الأعلى سبيل آخر متقدّس متمجّد متعالٍ عن سبيل

١- ش: + سمع.

٢- كذا.

٣- م: - شيء.

٤- منّة: قوّة.

المعني الذي نعقله و نتصوّره من ذلك الاسم و من تلك اللفظة /MB60/ و من أيّة لفظة استعملناها مكانها، فكلّ لفظة كمالية فهي في صقع الربوبية بمعنى أقدم و أرفع ممّا في وسع ادراك العقول و الأوهام، و كلّ اسم قدسي لكمال حقيقي فهو له سبحانه بمعنى أعلى و أمجد من أن يعقل و يوصف البارئ الحقّ بحيث لا يناسبه و لا يشاكله و لا يضاهيه و لا يدانيه شيء من الأشياء في أئيته و ذاته و لا في شيء من أوصافه و حيثياته، حتّى اذا قلنا: أنّه موجود علمنا مع ذلك أنّ وجوده لا كوجود سائر مادونه، و اذا قلنا: أنّه حيّ علمنا أنّه بمعنى أقدم و أعلى ممّا نعقله من الحيّ الذي هو دونه.

و اذا قلت: أنّه عالم، علمنا أنّه بمعنى أمجد و أسنى ممّا نعلمه من العالم الذي هو غيره؛ و كذلك في سائر الأسماء العزّية الجلالية و الألفاظ القدسية الكمالية. فيجب أن نفرض على ذمم عقولنا فرضاً حاتماً أن تكون على أقصى العقل المستفاد في هذه المعرفة لا يعزب عن بالنا أنّ المعاني الالهية التي نعبر عنها بهذه الألفاظ العليا التمجيدية و الأسماء الحسنی الالهية، ليست الأهي بنوع أرفع و أعلى من كلّ ما في متنتنا و وسعنا أن نتصوّره و في قوّتنا، و وجدنا أن نتعلّقه؛ فهذا هو الخروج من حدّ التشبيه.

[١١٧/٦] قال: و ليس يتصوّر له حركة.

أقول: حاصله أنّ حيثية و جوب الذات و وجوب الوجود بالذات هي بعينها حيثية الوجود الحقّ من كلّ وجه و الفعلية المحضة من كلّ جهة، فجميع حيثيات الكمالات المطلقة و قاطبة جهات الصفات الحقيقية مضمّنة في هذه حيثية الحقّة القويمية الوجودية، و هي بوحدتها الحقّة الحقيقية مستحقّة أسماء جهات المجد و الكمال و اعتبارات حيثيات العزّ و الجلال بأسرها، و هذا ما قد اقتترّ في مقرّه في علم ما فوق الطبيعة^١ أنّ الواجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات. أمّا الأمر في جهاته الكمالية فظاهر، و أمّا في

صفاته الغير الكمالية فقد تبّه عليه بقوله: «ليس يتصوّر له حركة» و ذلك هو الخروج من حدّ الابطال و التعطيل.

تفصيل الكلام في هذا المرام بضرب من الاجمال، فيقال: أنّه - طاب ثراه - ذكره في وميض سابق على هذا الوميض، خروجه - تعالى عزّه - عن حدّ التعطيل و الابطال بحسب صفاته الحقيقية القدّوسية و أسمائه القدسية اللاهوتية التي مطابقها /PA70/ ذاته الحقّة، فلا امكان هنالك و لا بطلان و لا تعطيل و لا قوّة لذاته المقدّسة نظراً الى كمالاته الحقيقية بأن تكون زائدة على ذاته، لتكون في ذاته عارية عن كمالاتها عاطلة عن صفاتها، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. بل الحقّ أنّ صفاته عين ذاته الحقّه من كلّ جهة، فمن هذه الجهة لا تعطيل و لا ابطال و لا تشبيه^١، و المضاهات له بالنظر الى ماعدها من الممكنات، لكونها ممنوّة مرهوبة بقوّة ذواتها و عدمها في حدّ جوهرها، و زيادة الصفات عليها و ان كانت من الجواهر المقدّسة و الأنوار المطهّرة.

ثمّ أنّه - طاب ثراه - أراد في هذا الوميض بيان خروجه عن حدّ التعطيل و الابطال و التشبيه و المضاهات جميعاً بالنظر الى صفاته الغير الحقيقية كالايجادات أو أحواله /MA61/ كالاضافات العارضة لذاته الحقّه الأحديّة - عزّ سلطانه - أو شؤونه كأسماء الصفات الاضافية و غيرها، و أفعاله الصادرة عن جنبه الأقدس الأعلى لتعالیه عن عالمي الزمان و المكان و تمجّده عن علائق المادّة و عوارض الطبيعة، فيمتنع أن يفعل شيئاً بعد شيء و أن يبدو له أمر غيب^٢ أمر، فليس ايجاده و ابداعه و تكوينه و اختراعه تدريجياً زمانياً و لا دفعياً أنياً، بل دفعة واحدة دهرية و حيثية واحدة غير آنية و لا زمانية؛ و كذلك الأمر في الاضافات العارضة لذاته، فلا فراغ و لا تعطيل، أمّا كان يعقل لو كان هنالك امتداد موهوم و حدود مفروضة ليكون الصنع و الايجاد و الاضافة العارضة لذاته الحقّة من جهتها، و

١- ش: - لا.

٢- ش: غبت. غبّ: بعد.

نسبة المخلوقات اليه و الاضافات العارضة له بحسبها في حدّ، و الفراغ و التعطيل في سائر الحدود. و ليس الأمر كذلك حتّى إنّ الاضافات العارضة له لا تكون متعاقبة الحصول بالنسبة الى ذاته المعروضه تعالى، اذ ليس هناك من جهة ذاته الحقّة الا الفعلية المحضة من كلّ جهة، بل أنّها لها التعاقب و التدرّج بحسب النسبة الى ما اليه الاضافة، و أمّا الاضافات العارضة لما في عالم الامكان من الكائنات فعلى غير ذلك السبيل.

فاذن في اثبات الصفات و الاضافات و الأفعال له تعالى على خلاف ما عليه الأمر في صفات ما عداه و اضافاته و أفعاله خروج عن حدّ التعطيل و عن^١ ساهرة^٢ التشبيه بما عداه، فكما ذاته القيومية لا تقاس بالحقائق و الذوات و لا شؤونه و صفاته بالعوارض و الصفات و لا اضافات ذاته /PB70/ بالنسبة^٣ الى الممكنات، فكذلك أفعاله و افاضاته لا تقاس بالأفاعيل و التأثيرات. سبيل فعله و صنعه و اضافته خارج عن حدّ التعطيل و من حدّ التشبيه، ابداع ثابت و ايجاد صريح و تكوين بات^٤، لا دفعي و لا تدرّجي و لا زماني، اذ لا تتوراه الأزمنة والآتات و لا تعتريه الحدود و الآماد و الآجال و الأوقات، و لا هو كتأثيرات الطبائع، و لا كأفاعيل المختارين من ذوى الهامات و الارادات.

فقد بان من سبيل شتّى خروجه عن حدّ التعطيل و التشبيه:

أحدها: بالنظر الى ذاته الحقّة الأحديّة.

و ثانيها: بالنظر الى صفاته الحقيقية الكمالية. و قد أشار اليهما الأستاذ - طاب ثراه - في الوميض السابق إشارة لطيفة يفهمها من له قلب أو ألقى السمع و هو شهيد^٥.

و ثالثها: بالنظر الى صفاته الغير الحقيقية و الاضافات و الآثار و الأفعال، كما تصدّي

لذكره في هذا الوميض؛ و بطلان قول اليهود متفرّع عليه، تدبّر فيه!

١ - م: من.

٢ - ساهرة: الأرض، وجه الأرض.

٣ - م: بالنسب.

٤ - م: بأن.

٥ - اقتباس من كريمة ق، ٣٧.

[١٠/١١٩] قال: بل يكون البارئ الأول ...

أقول: حاصله أنّ هذا الشخص الجملي و الانسان الكليّ مبدع محض، جاعله التامّ مبدعه القيوم، و علته التامة عنايته الأولى، و هو الكتاب المبين الذي لا يغادر صغيرةً من الموجودات و لا كبيرةً الاّ أحصياها،^١ و هو الانسان الكبير لنظام عوالم الوجود بأسرها المتحصّل من السلسلتين البدوية و العودية، و المراتب الخمس /MB61/ في كلّ منها بأصالتها و فصيلتها لا يتصوّر بالنظر اليه الاختراع، فضلاً عن التكوين، كما الأمر في أوّل أجزاءه و أفضل أعضائه، فكيف يعقل أن يكون مجموع ما سوى الله الواحد الحقّ متوقّفاً على أمر غير ذاته الأحديّة و جاعليته الابداعية؟ على ما تبيّه عليه المعلّم الأوّل بقوله: «بل كون البارئ الأوّل علّة كونها كلّها.» ثمّ إنّ هذا هو الابداع على ما عليه خواصّ الحكماء حيث لا يتوقّف على أمر غير ذاته الحقّة الأحديّة، فضلاً عن توقّفه على المادّة.

[١١/١١٩] قال: فاذا تحقّقت الأمر.

أقول: حيث تحقّقت أنّ الموجودات الزمانية و الثابتات الصرفة العقلانية و الأجرام الفلكية العلوية و الكائنات العنصرية السفلية نظراً اليه تعالى في وعاء الدهر و اقليم الثبات^٢ الصرف، لا تسابق لشيء منها على الآخر بحسبه، و لا تعاقب و لا تصرّم و لا انقطاع يعتريه، بل أنّما يكون للزمنيات بقياس بعضها الى بعض، و أمّا بالنظر الى حرّيم الدهر و ساهرة جناب القدس فلا، بل كلّ موجود يختصّ وجوده بزمان أو آني يكون كذلك على الدوام، لا متناع ارتفاعه عن حدّ وجوده، و الالزم اجتماع النقيضين /PA71/.

و أمّا عدمه في غير حدّ وجوده من الأزمنة^٣ والآتات فهو عدم زماني أو آني لا دهري، بل أنّما عدمه الدهري الذي لا الامتداد و اللامتداد فيه، فقد بطل بوجوده، كما

١ - اقتباس من كريمة الكهف، ٤٩.

٢ - ب: البات.

٣ - ب: أو.

قد سبق؛ فالإطلاق العام الدهري يرجع الى الدوام، فلا يصدق سالب دهري يقابله، وذلك بخلاف ما عليه أمر مطلقتين عامتين^١ زمانيتين لصدقهما معاً بحسب الأزمنة المتغيرة و الحدود المتكاثرة بخلاف ما عليه الدهر، فالإيجاب ينافي السلب بحسبه، فلو صدقا يلزم اجتماعهما جميعاً؛ تدبر فيه، فإنه من غوامض الحكمة و مداحض^٢ الفطنة.

[٢٣/١١٩] قال: و القارات ...

أقول: قد استفدت^٣ ما ذكره الأستاذ المصنّف - قدّس سرّه العزيز - من الإشارة الى نظام الوجود و الى أجزائه، و لا بعد في أن يكون قوله تعالى مجده: ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾^٤ إشارة الى نظام الوجود الذي هو السلسلة العرضية و الى السلسلة الطولية، حيث ﴿فُصِّلَتْ آيَاتُهُ﴾ تناسب الأخير كما أن قوله ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ﴾، يناسب الأوّل، فليتدبر!

ثمّ إنّ في قوله - طاب ثراه - : «و رطبها و يابسها» نوع اقتباس و نحو إشارة الى قوله عزّ من قائل: ﴿لَارْتَبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾^٥ أي نظام الوجود، حيث أنّه^٦ يشتمل على سور و آيات من الموجودات الثابتة، و هو عالم العقل و اقليم الثبات الصرف، و هو جملة يشتمل على عدّة من الموجودات، قائمة بلا موادّ، خالية عن القوّة و الاستعداد، عقول طاهرة و صور باهرة، ليس في طباعها أن تتغير أو تتكثّر أو تتخير، كلّها مشتاق الى الأوّل و الاقتداء به و الاظهار لأمره، واقف من قربه، و ملتدّ^٧ بالقرب العقلي منه سرمد الدهر على نسبة واحدة. و أشار اليه المصنّف الأستاذ بقوله: «من الثابتات».

و في قوله و «رطبها»، لعلّه أشار به الى العالم النفسي، و هو مشتمل على جملة كثيرة

١ - ش: مطلقاً من عامتا بل.

٣ - كذا، يمكن أن يقرأ في م و ب: استفديت.

٥ - الانعام، ٥٩.

٧ - م: ملتدّة.

٢ - مداحض: مرّلات.

٤ - هود، ١.

٦ - م: + أن.

من ذوات معقولة ليست مفارقة المواد MA62/كلّ المفارقة، بل هي ملابتها نوعاً من الملاسة، و موادّها موادّ ثابتة سماوية؛ فلذلك هي أفضل الصور المادّية و هي مدبّرات الأجرام الفلكية و بوساطتها العنصرية، و لها في طباعها نوع من التغيّر و نوع من التكتّز لا على الاطلاق، وكلّها عشاق للعالم العقلي، لكلّ عدّة مرتبطة في جملة منها ارتباط واحد من العقول المترتبة.

و قوله: «و يابسها»، اشارة الى عالم الطبيعة و هي تشتمل على قوى سارية في الأجسام ملاسة للمادّة على التمام، تفعل فيها الحركات و السكنات الذاتية، و تربى عليها الكمالات الجوهرية على سبيل التسخير.

وأما قوله: «و صغيرها و كبيرها» فهو اشارة الى العالم الجسماني PB71/ و هو ينقسم الى أثيري و عنصري؛ الأوّل كبير، و الثاني صغير، حيث انّ خاصية الأثيري استدارة الشكل و الحركة و استغراق الصورة للمادّة و خلوّ الجوهر عن المضادّة، و خاصية العنصري التهيؤ للأشكال المختلفة و الأحوال المتغيرة، و انقسام المادة بين الصورتين المتضادتين، أيّتها كانت بالفعل كانت الأخرى بالقوّة في أفق الزمان، و مباديه الفعالة فيه من القوي السماوية بتوسّط الحركات، و يسبق كماله الأخير أبداً ما بالقوّة.

[٥/١٢٠] قال: و ما على شاكلتها.

أقول: مثل ما فيه الحركة بهذا المعنى. و بالجملة أنّ الحركة التوسّطية كما أنّها موجودة وجوداً نفس زمانياً لا أنياً و لا تدريجياً، حيث أنّها حالة شخصية و صفة توجد للمتحرّك مادام متحرّكاً بها، يحصل في حيز أو مقدار او كيفية أو وضع بها، فكما أنّ لتلك الحركة وجوداً سيّالاً، اسماً للحركة بمعنى القطع، كذلك ما فيه الحركة من احدى هذه المقولات، فرد باقي، راسم لفرد غير قارّ كالحركة القطعية. فهنالک أين متصل منطبق على الزمان و

المسافة؟! و قس عليه سائر المقولات!

ثمّ انّ الأين كون في المسافة لاهيئة و هو في نفسه متصل واحد لا جزء له بالفعل، و ينقسم بانقسامها. فقد انصرح أنّ الحركة بهذا المعنى أمر موجود يستدعي زماناً لا ينطبق عليه، بل على أن يكون أيّ حدٍ فرض منه يكون وجوده بتامه فيه، فكذا أمر ما فيه الحركة من تلك المقولات موجود نفس^١ زماني، يحصل بسيلانه و استمراره فرد زماني تدريجي ينطبق وجوده على كلّ ذلك الزمان، كما عليه أمر الحركة بمعنى القطع.

فان قلت: انّ التوسط المطلق لأنّه^٢ أمر كلي لا وجود له في الخارج، و التوسط الجزئي هو الحصول في حدّ معين و هو أمر آني غير منقسم^٣ في امتداد المسافة، و ما لم يتعدّد و يتجدّد لا يمكن أن تكون تلك^٤ حركة، و اذا تعدّد بحيث اتصل بعضها ببعض لا يمكن أن يوجد في الخارج، لاستلزامه تنالي الآتات المستلزم تركّب الزمان و الحركة و المسافة من الأجزاء الغير المتجزّئة، و ان لم يتصل بعضها ببعض لزم سكون الجسم المستلزم لانتفاء كونه في الوسط المفروض خلافة، و أنّ الأين الحاصل للجسم من مبدأ المسافة الى متنهاها ان كانت واحدة فلا حركة، و ان كانت متعدّدة بلافاصل لزم تنالي الآتات، و هو محال، و مع ذلك مستلزم لانقطاع MB62/ الحركة الأيئية.

قلت: انّ الحركة التوسطية أمر موجود في كلّ آن نفرض في زمان حركته لا يكون قبل آن الوصول و لا بعده، بل كلّ آن فرض يكون موجوداً فيه بتامه، و كذلك ما فيه هذا الحركة من احدى تلك المقولات PA72/ الأربع.

قال الأستاذ في كتابه الايماضات: ايماض: الحدوث الزماني بين الثبوت بمشاهدة الحوادث الكونية في أفق التقضي و التجدد من بعد لاكونها بعدية زمانية، و أنواعه ثلاثة: [١]: تدريجي، و هو وجود الشيء بتامه في زمانٍ ما، محدود من جهة البداية على

١- كذا.

٢- ب، م: - لأنه.

٣- م: مستقيم.

٤- ب، ش: - تلك.

سبيل الانطباق عليه، ولا يوصف به^١ إلا الحركة القطعية الحادثة، وما حصوله بها على الجهة الانطباكية، كالأصوات.

[٢]: و دفعي، وهو أن يتخصّص أوّل وجود الشيء بتمامه، بأنّ ما بعينه فان استمرّ بعده كان من الزمانيات المستمرة، والآ كان من الآنيات، كموافاة الحدود المنفرضة في المسافة مادامت الحركة.

[٣]: و زماني لاعلى التدرّيج و لاعلى الدفعية، بل في نفس الزمان على غير الجهة الانطباكية، و حقيقته أن يوجد الشيء بتمامه في زمان بعينه مقطوع من جهة البداية متخصّصاً به لاعلى سبيل الانطباق، بل على أن لا يمكن أن يوجد أو^٢ يفرض في ذلك الزمان جزء أو^٣ آن^٣ و ذلك الشيء بتمامه حاصل فيه.

ولا يصحّ أن يتوهم أن لا في ابتداء الحصول أصلاً، لا الطرف و لا من التي يفرض بعد الطرف و موصوفة الحركات التوسّطية الحادثة و ما حصوله و حدوثه بها، لا بقدرها معيّن من الحركة القطعية أصلاً، كزاوية الخطين المنطبق أحدهما على الآخر اذا افتراقا مع التقاء الطرفين. أ ليست الحركة التوسّطية موجودةً و لا حصول لها في الآن الذي هو نهاية زمان السكون و بداية زمان الحركة القطعية بتّة؟! فالشيء فيه على مبدأ المسافة لا متوسطاً^٤ بين المبدأ و المنتهى، و لا في أن يشافعه، فشافعة الآنات مستبينة الامتناع باثبات الاتصال و ابطال جزء لا يتجزّئ.

ثمّ قال في بيان الحادث الزماني لا الآني و لا التدرّيجي. «و في الثالث الحركات التوسّطية و حدوث الزاوية بالحركة كزاوية المسامتة و ما في مضاهاتها، و افتراق الخطين أو السطحين المنطبق أحدهما على الآخر، أو تقاطعها و اللاوصول و اللامماسة و الفساد أي انتفاء ما لكونه آخر آنات العقلية، و عدم الآن و الآنيات. و بالجملة كلّ ما حصوله بالحركة

١- م: - به.

٢- ب: ان.

٣- ب: و.

٤- ش: المسافة متوسط.

التوسطية، و ليس يستدعي قدرًا معينًا من الحركة المتصلة أصلاً، بل أنّما مطلق الحركة على أيّ قدر كان ليحصل في كلّ جزء و حدّ^١ من زمانها».

[١٢٠/٦] قال: ابداع. *

أقول: تقريره أنّ الابداع عنده جعل جوهر الماهية و تأييس أيّس الذات من كتم الليس المطلق الذاتي، و إخرجه عن جوّ العدم الصريح الدهري من غير سبق مادّة و مدّة أصلاً، لا سبقاً بالزمان و لا سبقاً بالدهر و لا سبقاً بالذات، و لا يكون ذلك الآ في القدسيات التي هي مفارقات المادّة و علائقها /PB72/ على الجملة رأساً، و أحقّ المبدعات بالمبدعية الصادر الأوّل، و هو الجوهر العقلي المحض الذي ليس هو مسبوق الذات /MA63/ و لا متعلّق^٢ الوجود بشيء و راء بحت ذات القيوم الحقّ الجاعل على الاطلاق.

و الأبرقليسون و الأرسطاطالسيون من المشائين و الزاهبون الى قدم المبدعات لا يتصحّح^٣ عندهم السبق الدهري للعدم الصريح مع الابداع، أنّما عندهم سبق الليس المطلق على أيّس المبدعات في الدهر السابق بالذات لا غير، و ليس الابداع على ما يزعمون الآ تأييس الأيس من الليس المطلق بحسب الحدوث الذاتي فقط.

ورهب مناهم يخصّون الابداع بالعقل الأوّل؛ اذ لا يتقدّم عليه تقدماً بالذات الآ ذات مبدعه القيوم - جلّ ذكره - فهو الذي قدأيسه و أخرجه مبدعه الحقّ من الليس المطلق، دون ما بعده من العقول في السلسلة الطولية؛ لسبق المتوسط عليه و ان لم تكن المادّة، و هذا المسلك في الاصطلاح منقول الشفاء في الالهيات و مسلوک الاشارات في النمط السادس. ثمّ لا يخفى أنّ العنصر عنصران، عنصر القوام و عنصر التكوين. و المعتبر في الأوّل كونه حاملاً لوجود الشيء، و في الثاني كونه حاملاً لقوّته و استعداده. و الأوّل: اختراع، و

١- ش: وجد.

٢- م: معتلق.

٣- كذا. م: لا يتصح.

هو جعل جوهر الذات و اخراجها من جوف اللىسية الذاتية وجوَّ العدم الصريح الدهري مع سبق المادّة بالذات لا بالزمان، و أنّما ذلك في الفلكيات و كليات بسائط العناصر، هذا على ما عليه اصطلاح المصنّف الأستاذ.

و أنّما الذاهبون الى القدم فقد اعتبروا فيه الاخراج من اللبس الذاتي مع سبق المادّة بالذات من غير المسبوقية بعدم صريح دهري.

و الذاهب الى التخصيص يعتبر فيه التأيس من اللبس مع سبق الجوهر المفارق المتوسط بالذات من غير مسبوقية بمادّة و مدّة، و يقول سائر العقول بعد الصادر الأوّل مخترعات لامبدعات.

و أنّما التكوين فهو اخراج هوية الحادث الكوني الكياني في امتداد العدم و ايقاع وجوده المكوّن في عضة من الزمان مسبقاً بوجود مادّته الحاملة لامكانه الاستعدادي و بزمان عدمه المستمرّ مسبقيةً زمانيةً. فلذا يطلق عليه الشيخ في الشفاء أنّ الكائن من المتكوّن تارةً، و كون الشيء في الشيء تارةً ههنا و لم يطلق هنالك.

ثمّ إنّ ما سلكه الأستاذ هذا ههنا من التثليث بهذه الأنواع يخالف^١ ما عليه مسلك الرئيس في النمط السادس من الاشارات، حيث جعل الأنواع الثلاثة ابداعاً و تكويناً و احداثاً، و الاحداث افاضة الوجود الزماني مسبقاً بالزمان؛ و التكوين افاضة الوجود المادّي/PA73/ مسبقاً بالمادّة بالذات لا بالزمان؛ فكلّ منهما يقابل الابداع من وجه و هو متقدّم عليهما؛ اذ لا يتصحّ حصول المادّة بالتكوين و لا حصول الزمان بالاحداث، و الاّ لزم أن تكون للمادّة الأولى مادّةً و للزمان زمان، فالتكوين و الاحداث مترتبان على الابداع، و الابداع هو الأعلى منهما رتبةً و الأقدم حصولاً و الأقرب نسبةً الى جاعل كلّ شيء على الاطلاق. ثمّ إنّ مسلك الأستاذ يوافق ما عليه الشيخ في بعض رسائله.

[١٠/١٢٠] قال: من الأمر زيغ.

أقول: الحاصل: أنّ من تضاعيف^١ MB63/ هذا البيان قد بطل قول اليهود بالفراغ من الأمر، وانقلعت شجرة شبهة التعطيل من عرقها. واستتبّ استناد الزمانيات من التدريجيات و الدفعيات. و الضرب الثالث منها الى صنعه و افاضته - سبحانه - من غير انتلام في حريم قدوسية الحقّة و طوار محيطية المطلقة. ﴿ فَقَطَّعَ دَابِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ. ٢ ٣ ﴾

١- قد وقع من هنا سقط في نسخة م.

٢- م: -الحاصل أنّ من ... العالمين.

٣- الأنعام، ٤٥.

القبس الرابع

□ قال: الأضاميم [٢٢/١٢٢]

أقول: في مجمل اللغة: «الاضامة: الجماعة. و يقال فرس سباق: الأضاميم، أي الجماعات. و الاضامة من الكتب: الاضبارة».

□ قال: الخزائن [٢/١٢٤]

أقول: لاختفاء في أنّ الخزائن هي الموجودة في القضاء على نمط الثابت الصرف في الدهر، و ما من شيء كائن إلا و هو مخزون مكمون فيها، منضمّ الى جملتها فكأنّها لاحاطتها بها صارت خزينة له، و هذا هو القضاء العيني و قدره؛ و أمّا القضاء العلمي و قدره على ما عليه الفلاسفة الالهيين فهو صور جميع الموجودات الممكنة كئيّة كانت أو جزئية في العالم العقلي بابداع الواجب اياها، و كان اتحاد ما يتعلّق منها بالمادة على سبيل الابداع ممتنعاً أذ هي غير قابلة لان تقبل صورتين منها معاً، فضلاً عن أكثر، و كان الجود الآلهي مقتضياً لتكميل المادة بابداع هذه الصور فيها. و اختراع ما لها بالقوّة في قبول تلك الصور فيها الى الفعل قدر بلطيف حكمته زماناً يخرج فيه تلك الأمور من القوّة الى الفعل.

فالقضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة مجتمعة على سبيل الابداع. والقدرة عبارة عن وجودها في موادها الخارجية مفصلة واحداً بعد واحد، كما قال -عز من قائل -: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدْرِ مَعْلُومٍ﴾^١، هذا ظاهر التنزيل، وما ذكره -طاب ثراه- باطن التأويل.

ثمّ /PB73/ انّ الفلاسفة قالوا: انّ دخول الشرّ في القضاء الالهى على سبيل التبع، فالواجب عليه تعالى أن لا يوجد الا موجوداً لا يكون معه شر، كالعقول والنفوس الفلكية، أو موجوداً يكون خيره غالباً على شرّه، كالحوادث الموجودة في عالم العناصر، فانّ المرض مثلاً وان كثر فيه الا انّ الصحة أكثر منه واذ من الممتنع أن يوجد هذا من غير أن يكون معه شرّ، و كان ترك ايجاده من باب ترك الخير الكثير للشرّ القليل؛ دخل الشرّ في قضائه لذلك لا لآئنه رضى به أولاً وبالذات.

□ [١٢/١٢٤] قال: الى الطوار □

أقول: قال في مجمل اللغة: «طوار الدار ما امتدّ معها من فنائها».

□ [٨/١٢٥] قال: أمّا عالم الأمر □

أقول: وهو عالم المفارقات، أمّا سمّي عالم الأمر لمكانة وجوده بمحوضة الأمر الالهى، وقول: «كن» من دون مادّة هي الحامل لجوهر الذات وامكانه الاستعدادى واستعداد هو المستدعي لجريان الافاضة و فعلية التقرّر، وأمّا سمّي عالم الحمد لاستحقاقه بأن يتعلّق به الحمد؛ ويقابله عالم الملك وهو عالم الشهود والحسّ، قال عز من قائل: ﴿لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ﴾^٢.

١- الحجر، ٢١.

٢- التغابن، ١.

□ [١٢٦/٦] قال: وليس الأمر يأنف □

أفيد: أنفتِ الابل، اذا وطئت كلاء أنفاً، وهو الذي لم يُرع، وكأس أنفٌ: لم يشرب بها قبل ذلك، كأنه استونف بشرها.

□ [١٢٦/٢٠] قال: إلا أن علم الله بها □

أقول: حاصله، أنّ الموجودات الخارجية من الثابتات و غير الثابتات من الهويات الشخصية و الطبائع الكلّية بوجوداتها الرابطة بالقياس الى الباري تعالى علم و بالنظر اليها أنفسها معلوم، و ان كانت الفاسدات البائدات متغيرة في حدود أنفسها، لكنّها بالنظر الى سدّته القدسيّة غير متغيّرات ثمّ أنّه قد أطلق على جميع ما في الوجود باعتبار كونه مرتبطاً بجنابه الربوبي «ام الكتاب»، و باعتبار نفس وجوده مع عزل النظر عن ارتباطه به هو الكتاب، فقد تبه الأستاذ المصنّف - قدّس سرّه - على الايراد عليه بأنّ اللوح المحفوظ حينئذٍ هو هذا الكتاب المشتمل على نقش جميع الأحوال و ذوي نقشه من الموجودات الخارجية، حيث قال: «قلت: فاذن اللوح المحفوظ»، الى آخره.

□ [١٢٦/٢٣] قال: هو الدهر □

أقول: فان قلت: انّ قوله: «هذا هو الدهر» ينافي بظاهره ما يتقدّم عنه - طاب ثراه - في وميض سابق على هذا الوميض من قوله: «يصيب سجال الفيض و رشح الجود في وعاء ثبات الوجود الذي هو الدهر» و ذلك حيث أطلق الدهر على نظام الوجود هيئنا و على ظرفه هنالك.

قلت: قد مرّ غير مرة بان للدهر اطلاقين، أحدهما: نسبة المتغيّر الى الثابت؛ و ثانيهما: وعاءه و ظرفه، فقد أطلق الدهر هيئنا و أراد به المعني *PA74*/الأوّل، و أطلق هنالك على وعائه و ظرفه، فلا تدافع حينئذٍ. فالظرف ظرف و المظروف مظروف، و اطلاق اسم الظرف

على المظروف بالمعنى الأوّل لا يجعله ظرفاً لنفسه كما لا يخفى و أنّما نشأ ذلك الايراد من اشتراك لفظ الدهر بين المعنيين، فتدبر!

[١٨/١٢٧] قوله: لا في القضاء □

أقول: أي العلمي الذي أشار اليه امامهم، و العيني الذي عليه الأستاذ على ما قال: «و لا في الدهر»، بل أنّما التغيّر في الزمان و هو بعض مراتب القدر، و ذلك حيث أنّ المعتبر في القدر تفصيل ما في القضاء الذي يشمل الثابتات الغير المتغيّرة، فتكون من القدر أيضاً الثابتات المفارقة الغير المتغيّرة. و لكن بما أخذت مفصّلة مترتبة على ما عليه أمر العقول في السلسلة الطولية؛ و من ههنا قال: «و في بعض مراتب القدر» و لم يقل: «جميع مراتب القدر». ثمّ إنّ ما في الزمان الذي هو بعض مراتب القدر و ان كان متغيّراً في حد نفسه و قياس بعضه الى بعض، و لكنّه بالقياس الى جنبه الربوبي نسبة متغيّر الى ثابت، فلا تغيّر له و قتنّد.

[٢١/١٢٧] قال: و قدحقّقنا ذلك حقّ التحقيق □

أقول: و ذلك حيث قال: البداء ممدود على وزن السماء و هو^١ في اللغة اسم لما ينشأ للمرء من الرأى في أمر و يظهر له من الصواب فيه، و لا يستعمل الفعل منه مفضوماً^٢ عن اللام الجارّة. و اصل ذلك من «البدو» بمعنى الظهور، يقال: بدا الأمر يبدو بدواً، أى ظهر. و بدا فلان في هذا الأمر بداءً، أى نشأ و تجدد له فيه رأى جديد يستصوبه. و فعل فلان كذا ثمّ بدا له، أى تجدد و حدث له رأى بخلافه، و هو ذو بدواتٍ - بالتاء -؛ قاله الجوهري في الصحاح^٣ و الفيروز آبادي في القاموس^٤ و صاحب الكشاف في اساس البلاغة^٥. و

١ - كذا.

٢ - مفضوم: مقطوع.

٣ - صحاح اللغة، ج ١ / ٣٥.

٤ - قاموس اللغة، ج ٨ /

٥ - اساس البلاغة، ص ٣٤.

ذو بدوان - بالنون - قاله ابن الأثير في النهاية^١ أى لا يزال يبدو له رأى جديد و يظهر له أمر سانح، و لا يلزم أن يكون ذلك البتة عن ندامة و تندّم عمّا فعله، بل^٢ قد و قد و ربّما^٣ ربّما، اذ يصحّ أن يختلف المصالح والآراء بحسب اختلاف الأوقات و الآونة، فلا يلزم أن لا يكون بدء الآ بدءا تندّم.

وأمّا بحسب الاصطلاح، فالبدء منزلته في التكوين منزلة النسخ في التشريع فما في الأمر التشريعي و الأحكام التشريعية التكليفية و الوضعية المتعلقة بأفعال المكلّفين نسخ فهو في الأمر التكويني و الافاضات التكوينية في المعلولات الكونية و المكونات الزمانية بدءا، فالنسخ كأنه بدءا التشريعي و البدء كأنه نسخ /PB74/ التكويني، و لا بدءا في القضاء و لا بالنسبة الى جناب القدّوس الحق و المفارقات المحضة من ملائكته القدسية، و لا في متن الدهر الذي هو ظرف الحصول القارّ و الثبات الباتّ و وعاء نظام الوجود كلّه أمّا البدء في القدر و في امتداد الزمان الذي هو افق التقضيّ و التجدّد و ظرف السبق و اللحق و التدريج و التعاقب و بالنسبة الى الكائنات الزمانية و الهويّات الهولانية.

و بالجمله بالنسبة الى من في عالمي المكان و الزمان، و من في عوالم المادّة و أقاليم الطبيعة، و كما حقيقة النسخ عند التحقيق انتهاء الحكم التشريعي و انقطاع استمراره لا رفعه، و ارتفاعه عن وعاء الواقع، فكذلك حقيقة البدء عند الفحص البالغ و اللحاظ الغاير انبئات استمرار الأمر التكويني و انتهاء اتصال الافاضة و نفاذ تهادى الفيضان في المعول الكوني و المعلول الزماني، و مرجعه الى تحديد زمان الكون و تخصيص وقت الافاضة بحسب اقتضاء الشرائط و المعدّات و اختلاف القوابل و الاستعدادات، لأنّه ارتفاع المعلول الكائن عن وقت كونه، و بطلانه في حدّ حصوله^٤. هذا على مذاق الحقّ و مشرب التحقيق. و الصدوق ابو جعفر بن بابويه - رحمة الله تعالى و رضى عنه - مسلكه في كتاب

١- النهاية، ج ١ / ١٠٤.

٢- ب: - بل.

٣- ش: - ربّما.

٤- ش: حصول الذات.

التوحيد^١ جعل النسخ من البداء، وهذا الاصطلاح ليس بمرضي عندي. واما علماء الجمهور فحَقَّقوهم يصطلحون على تفسير البداء بالقضاء، فهذا ابن الاثير في النهاية^٢ أورد بعض احاديث البداء، وفيه: «بدالله - عزَّ و جلَّ - أن يبتليهم» ثمَّ شرحه فقال: «أى قضى بذلك وهو معنى البداء هيئنا، لان القضاء سابق، و البداء استصواب شيء علم بعد ان لم يعلم، و ذلك على الله غير جائز. ومنه الحديث: السلطان ذو عدوان و ذو بدوان أى لا يزال يبدوله رأى جديد و كذلك في شروح الصحيحين.

ونحن نقول: انَّ هذا ركيك جداً، لأنَّ القضاء السابق متعلِّق بكلِّ شيء و ليس البداء في كلِّ شيء، بل فيما يبدو ثانياً و يتجدد أخيراً و لا يكون لأحد بداء في لغة العرب حقيقة إلا إذا ما كان بدؤه له على خلاف ما قد كان يحتسبه، كما قال عزَّ من قائل في تنزيله الكريم ﴿وَ بَدَأ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ﴾^٣ ٤.

□ [١٨/١٢٨] قال: ألا هو رابعهم ...

أفيد: يعني - عليه السلام - انَّ قوله جلَّ سلطانه: ﴿ألا هو رابعهم [...] و ألا هو سادسُهُمْ﴾^٥ ليس معناه رابع الثلاثة و سادس الخمسة بالعدد^٦، فأنه تعالى مجده متمجد القدس عن الوحدة العددية و الوقوع في مراتب الأعداد، و متعالى العزَّ عن أن يكون أحد آحاد العدد، /PA75/ و واحد أعداد الموجود على ما تحقَّق في الحكمة الآلهية، بل معناه: أنه سبحانه رابع كلِّ ثلاثة و خامس كلِّ اربعة و سادس كلِّ خمسة بالمعية و الاحاطة و الظهور و الاشراف، لا معية مكانية و لا معية زمانية^٧ افاضية بل معية احاطية و لا معية ذاتية،

١ - التوحيد، ص ٣٣٥.

٢ - الزمر، ٤٧.

٣ - هذه التعليقة مستفادة من كلام السيد الداماد في رسالة نبراس الضياء، صص ٥٥ - ٥٧.

٤ - المجادلة، ٧.

٥ - ب: - بالعدد.

٦ - ش: + لا معية زمانية.

٧ - النهاية، ج ١٠٩/١.

اشراقية، متفقة النسبة، غير متبدلة النسبة بالقياس الى كل ما في كتاب التقرّر ودفتر الحصول من صغير عالم الوجود و كبيره، و ذرات عوالم الامكان و ضرّاتها قاطبة على الاستيعاب الاحاطي، خارجة عن جنس المعيات التي تكتننها هذه العقول، و ستأنسها هذه الأوهام، غير خارج عن سلطانها على نسبة واحدة، مثقال ذرّة في الأرض و لا في السماء^١، و لا أصغر من ذلك و لا أكبر، فليتنفقه^٢ في ذلك كل ذي بصيرة، و ليتبصر^٣. ثم انّ قوله - طاب ثراه - «و ضرّاتها» في النهاية: «الضرّات هي الأمور المختلفة^٤، واحدها ضرّة»^٥.

□ قال: احتجب بغير حجاب محجوب □ [٢٠/١٢٨]

أفيد: «و هو سبحانه نور النور و ظهور الظهور، و أمّا احتجابه بشدّة نوره و شعشة ظهوره، و حجابيه في محتجبيته عن خلقه - ذوات خلقه - المسجونة في سجن البطلان و ظلمة الامكان»، انتهى.

و لعلّ في توصيف «حجاب» بـ «محجوب»، إشارة الى أن ليس هنالك حجاب محجوب عن ذواتنا، و هي غير محجوبة عنّا على ما تبّه عليه بقوله: و حجابيه في محتجبيته عن خلقه ذوات خلقه. و أمّا احتجابه و اختفاؤه بسرادات مجده و قدسه فمن شدة نوريته و شعشة ظهوره كما قيل: «يا من خفي من فرط ظهوره».

□ قال: سبحت^٦ □ [٨/١٣٠]

أفيد: «سُبحت» بضمّ المهملة، و اسكان الموحّدة قبل الحاء المهملة، و ضبطه بعضهم

١ - اقتباس من كريمة يونس، ١٦.

٣ - ش: وليتدبر.

٥ - النهاية، ج ٣/ ٣.

٢ - ش: فليتبصر.

٤ - ب، ش: العظيمة.

٦ - و في القبسات المطبوعة: «سبخت».

باعجام الحاء، و عليه المعوّل.

□ [١٧/١٣٠] قال: هو قبل القبل بلا قبل

أقول: يعبر عنه بالأزل الازال. و بالجملة انّ ما عداه تعالى مسبوق بعدمه الذاتي بحسب ما له من الامكان الذاتي، و أنّه تعالى مجده لما استأثر عرش القدم الذاتي و الوجود الذاتي، فلا شريك له في وجوده الذاتي، و لما استأثر القدم السرمدية بذاته، فلا يشاركه غيره، فيكون هو قبل القبل بلا قبل على أن تكون قبليته بذاته الحقّة من كلّ جهة قبلية على الاطلاق، و ليس لما في حيطة عالم الامكان قبلية على الاطلاق لكونه مسبوقاً بجاعله الفيّاض، و كذا بجميع صفاته السابقة من الامكان و البطلان و الوجود بالغير و الاحتياج، بل بالعدم الصريح الدهري الذي لا يكتم فيه و بعضه من الزمانيات مسبوق بعدمه الزماني، فاللّه تعالى متقدّس عن ذلك كلّهُ /PB75/.

□ [٧/١٣١] قال: فيبطل الاختراع

أقول: قيد للمني لا للنفي. و كذا قوله: - عليه السلام -: «فلا يصحّ الابتداع» فيما وقع عنه بقوله: «لا لعلّة»، و المعنى منها مطلق العلّة من الشرائط الفاعلية، فالابتداع حينئذ ما عليه اصطلاح خواصّ الحكماء من الایجاد الذي لا يتوقّف الآ على الفاعل التام. أفيد بما يناسب هذا المقام تحقيق معنى الابداع الذي هو تأييس الأيس من الليس المطلق لا من مادّة و لا بمادّة، و ذلك في النظام الجملي بقوام الوجود بالأسر، و في ابداعات نظام الوجود و ان كان في الكيانيات تكوين من موادّها المخلوقة ابداعاً لا من شيء.

□ [١٨/١٣١] قال: قدرة.

أفيد: نصب على التمييز، أو على أنّه منزوع من الخافض، أي و لكن خلق الأشياء

قدرةً أو بقدرة بها، بان هو من الأشياء و بانة الأشياء منه.

[٢٣/١٣١] قال: ممدود.

أقول: أفيد، أي ليس لوجوده القديم الأزلي و بقاءه الدائم السرمدي وقت معدود أصلاً لا بخصوصه^١ و لا لا بخصوصه^٢ و لا مدة ممدودة أصلاً، لا متناهية الامتداد و لا امتناهية الامتداد، بل هو من وراء عالم الزمان و المكان، و على كل شيء رقيب^٣ و بكل شيء حفيظ^٤ و بكل شيء محيط^٥.

[١١/٣٢] قال: فلم يزد ...

أقول: اذ ليس مناط ظهور الأشياء و انكشافها في علمه الفعلي الحق بكل شيء من كل جهة، الا ظهور نفس ذاته الأحدية الحقّة سبحانه بنفس مرتبة ذاته مفيض كل ذات و كل وجود و كل كمال وجود.

ثم لا يخفى أنّ ظاهر هذا الخبر بصريح منطوقه يدلّ على انتفاء ما عليه خاتم المحصلين و غيره من اثبات علمه تعالى الاجمالي و التفصيلي على أقسام اربعة، بل أنّا الحقّ أنّهما جاربان في معلوماته؛ و الفرق بينهما ظاهر.

[١٢/١٣٢] قال: على ضدّ مناو.

أقول: بل أنّا جوداً و كرماً و رحمةً و تفضلاً و في المجمل: «ناويت الرجال أي عاديتهم^٦».

١ - ش: بخصوصية.

٢ - ش: بخصوصية.

٣ - اقتباس من كريمة الأحزاب، ٥٢: «وَ كَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ رَقِيبًا» و غيرها.

٤ - اقتباس من كريمة هود، ٥٧: «أَنْ رَبِّي عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَفِيزٌ» و غيرها.

٥ - اقتباس من كريمة فصلت، ٥٤: «أَلَا أَنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ» و غيرها.

٦ - ب: غاديتهم.

[١٤/١٣٢] قال: اكتفى علم ما خلق.

أقول: فإنّ الجواد الحقّ والغنيّ المطلق - جلّ سلطانه - أنّما ابداعه و خلقه و افاضته و ايجاده لعوالم الابداعيات على حسب طوق استحقاق الامكان الذاتي و وسع دائرة قابليته فقط، و لعالم الكيانات بمقدار طاقة الامكان الذاتي و قوّة قبول الاستعدادي جميعاً، فهو - سبحانه - قد اكتفى بما أبدع و خلق و لم يزد على ما أفاض و أوجد لا من عجز و فتور، و لا من بخل و ضنائه^١، بل أنّما لعدم الامكان و نقص القابلية، فالنقصان في جانب القابل مطلقاً لا من جنبه الفاعل أصلاً على ما سيفضّله.

[١٦/١٣٢] قال: لا بالتفكير^٢.

أقول: حيث أنّ علمه - سبحانه - بما عدا ذاته على الاطلاق فعليّ من حيث علمه بذاته، بل هو نفس ذاته و سبيل اليجاد فيه لأيّ شيء أرادّه أنّه يعلمه خير نظام الوجود، فيفيض رحمةً/PA76/ وجوداً، كما سيشرحه.

[٢١/١٣٢] قال: المبيد للأبد.

أقول: أي المغني، فالمُدّة و الأمد و الأزل و الأبد و الاستمرار و الامتداد و الابتداء و الانتهاء بأسرها منتهية اليه سبحانه، و هو بذاته الأحديّة و وجوده الحقّ أوّل كلّ شيء و آخره^٣، و ربّ كلّ شيء^٤ و وارثه^٥، و مبدأ كلّ شيء و معاده^٦.

١ - ضنائه: بخل.

٢ - م: التكفير.

٣ - اقتباس من كريمة الحديد، ٢: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ».

٤ - اقتباس من كريمة الانعام، ١٦٤: «وَ هُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ» و غيرها.

٥ - اقتباس من كريمة الحجر، ٢٣: «وَ أَنَا لَنَخْرُجُنَّ نَجِييًّ وَ نَمِيئُ وَ نَخْرُجُ الْوَارِثُونَ» و غيرها.

٦ - اقتباس من كريمة يونس، ٤: «أَنَّهُ يُبْدِئُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ» و غيرها.

[١٦/١٣٣] قال: كما قالت الثنوية.

أقول: لاخفاء/MA64/ في أنّ ما عليه الثنوية من أصل قديم يظهر و يلوح ممّا ذكره الشيخ في ١ تعداد مذاهب بعض الأقدمين في كتاب طبيعيات الشفاء حيث قال: «أنّها أي الأجسام غير متخالفة إلا بالشكل وأنّ جوهرها واحد نوعي، و أنّما يصدر عنها الأفعال المختلفة لاختلف اشكالها». ثمّ ٢ قال: «بعضهم رأى المحسّات الخمسة المذكورة في كتاب أوقليدس هي أشكاله و العناصر ٣ الأفلاك بزعمهم. و منهم من قال: إنّ هذه المادّة ليست بجسم، بل هي الهيولى المجردة عن الصور، فاختلفت هؤلاء و زعم بعضهم انحصارها في الهيولى؛ و زعم بعض آخر أنّها الهيولى و النفس و الباري و الدهر و الخلاء، فعشقت النفس بالهيولى لتوقف كمالها عليها، فحصل من اختلاطها أنواع المكوّنات، و يقال لهم: الحرثانيون. و منهم من قال: إنّ هذه المادّة نور و ظلمة - كما ذهب اليه الثنوية من المجوس القائلين بهما - و يتولّد العالم من امتزاجهما»، الى آخر ما ذكره هنالك.

قلت: يجوز أن يكون الامام - عليه السلام - قد أبطل مادّةً أزليّةً و مبداءً و سنخاً ٥ للأشياء في الأزل، و لا اختصاص له في بطلان قول هؤلاء الثنوية، بل هؤلاء و هؤلاء؛ اذ ليس في الأزل إلاّ الله تعالى، و أخرج ٧ الموجودات لا من شيء أزلي و مادّة و سنخ و مثال كما توهمه هؤلاء الجباهير. و تفصيل صنعه و خلقه و ابداعه تعالى من بعد العدم الدهري قد تصدّي له المصنّف، فقد اكتفينا به.

[١٨/١٣٣] قال: قلت.

أقول: إنّ ما ذكره - طاب ثراه - بقوله: «قلت: فيّين» الى آخره بعد نقل ما ذكره

١ - ش: - في.

٣ - م: - العناصر.

٥ - كذا.

٧ - ش: اخرج.

٢ - ش: - ثمّ.

٤ - م: - أن.

٦ - م: - الآ.

أبو جعفر الكليني على وجه التفريع فهو شرح كلامه في تفسير الحديث المنقول عن سيّد الأوصياء - صلوات الله عليه - . لا يتوهم متوهم أنّ لأبي جعفر الكليني فيما حققه في شرح كلامه - عليه السلام - نوع قصور أو نحو تقصير، كيف و الأستاذ المصنّف حسنه، حيث قد تصدّي لشرح كلامه و توضيح مرامه!؟

و نعم ما قال في حواشيه على الكافي بعد ذكر مثل ما ذكره هي هنا بهذه العبارة: «فقد بان و ظهر أنّ شيخنا الأفخم أبا جعفر الكليني - رضوان الله تعالى عليه - قد قوم الفحص و دقق النظر و سلك الصراط السويّ في تفسير كلامه - عليه السلام - حشره الله في عصابة أئمة الطاهرين و جزاه خيراً عنّا زمرة أهل الدّين و عصابة أصحاب اليقين، و أولانا من حظهم، و سقانا من كأسهم، /PB76/ انه أكرم من سئل و أرحم من استرحم».

[٢٣/١٣٣] قال: انّ نقيض كلّ شيء رفعه.

أقول: حاصل الجواب: أنّ نقيض «من شيء»، «لا من شيء» لأنّ رفعه لا من شيء، فلا يلزم من كذب لا من شيء - لاشتماله على التناقض - صدق من شيء، حتّى يصحّ ما قالته الثنوية من الأصل؛ بل نقول أنّ ما هو صادق هو لا من شيء، فيكذب نقيضه و هو من شيء. و قد اشتبه على هؤلاء الأقوام أمر «لا من شيء» بـ «لا شيء»، و اشتغال هذا على التناقض لا يوجب اشتغال ذلك عليه، فلا يلزم من كذب هذا كذب ذاك، فلا يصحّ قول من قال: أنّه يلزم من كذب من لا شيء صدق من شيء، لجواز صدق /MB64/ لا من شيء الذي هو نقيض من شيء.

و قد صرح الأستاذ المصنّف - قدس سرّه - بأنّه لا مناقضة بين «من شيء» و بين «من لا شيء»، لكونهما موجبتين. أمّا الأوّل: فهو ظاهر، و أمّا الثاني: فلأنّه موجب عدولي أو موجب سالب المحمول باعتبار متعلّقه، لا المحمول نفسه؛ فهو كائن، لأنّه في قوّة أنّه كائن من

لاشيء. وقوله: «من لاشيء» متعلق المحمول الذي هو كائن؛ وعلى التقديرين لا يكون تقيضاً لمن شيء، بل تقيضه لا من شيء وهو صادق، وان كذب من لاشيء.

[٢٢/١٣٥] قال: ذعلب اليماني.

أقول: يقال له ذعلب ذو لسان، و ما رواه حديث نجيب مشهور منشعب الشجون^١ متلون الطرف سنداً و متنناً لدي الخاصّة و العامّة. وقوله - عليه السلام - «بمشاهدة الابصار» اضافة المصدر الى المصدر بيانية أو تخصيصية، أي بالمشاهدة التي هي الابصار أو بمشاهدة ابصارية. كذا أفيد.

[٥/١٣٦] قال: القلوب

أقول: أي الألباب الزكية القادسة و العقول النقية الخالصة و النفوس الزاكية القدسية.

[٦/١٣٦] قال: لطيف اللطافة.

أقول: أي المقدّسة عن الماهية فضلاً عن المادّة. و هو اللطافة الحقيقية القدّوسية لا يوصف باللفظ المشهورى الجسماني، «عظيم العظمة»؛ أي الحقيقة المجدية لا يوصف بالعظم المشهورى المقدارى.

[٧/١٣٦] قال: لا يقال شيء قبله.

أقول: أي لا يستطيع عقل عاقل و لا ذهن ذاهن أن يتصوّر شيئاً هو قبله و لا شيئاً هو بعده، بل إنّما هو معقول العقول الهيبة و النفوس الشاهقة^٢ العلية. أنّه - عزّ سلطانه - هو

١ - م: السجون. الشجون: الفنون.

٢ - الشاهقة: المرتفعة.

القبل المطلق و البعد المطلق للوجود كلّ، و لكلّ ذرة من^١ ذرات نظام الوجود، هو الأوّل و الآخر.

[٧/١٣٦] قال: **بعد شاءٍ.**

أقول: على صيغة الفاعل منوّنة^٢، و نصب «الأشياء» على المفعولية، أي هو - تعالى مجده - شاء لكلّ شيء بارادة حقّة و جويبة و رحمة اختيارية ذاتية، لا بمشيئة قصدية سائحة و ارادة شوقية زائدة على نفس الذات /PA77/ بعد مرتبة الذات معبر عنها بالهمة و «الهمة»^٣، أي الارادة الزائدة.

[٩/١٣٦] قال: **لا باين منها.**

أقول: و في نهج البلاغة المكرم: «مع كلّ [شيء] لا بمقارنة، و غير كلّ شيء لا بمزايلة»^٤.

[١٢/١٣٦] **لا تضمّنه.** □

أفيد: على المضارع من باب التفعيل باسقاط احدى التائين^٥.

[١٣/١٣٦] قال: **سبق الأوقات.**

أقول: حاصله أنّه - تعالى مجده - سابق على الأوقات و الأزمنة سبقاً بالذات و بالسرمد. «و العدم وجوده»، أي قد سبق الوجود العدم، حيث أنّ وجوده - عزّ مجده - نفس

١- م: - ذرة من.

٢- م: متنوّنة.

٣- كذا و في القيسات المطبوع: «الهمة»، و الصحيح ما في الشرح.

٤- نهج البلاغة، خطبه ١، رقم ٧.

٥- م، ب: - لا تضمّنه ... التائين. لا يخفى أنّ التصحيح الوارد في متن القيسات المطبوع غير صحيح.

وجوب الموجود و تأكّده بحقيقة الوجوبية، فلا يمكن أن يتطرق الى ساحة جنبه الربوبي الوجودي شوباً من شوائب العدم و البطلان مطلقاً، و لا الى حريم قيمته الحقّة مسلكاً و سبيلاً. و ذلك بخلاف ما عليه أمر ماعده - تعالى - حيث انّ عدمه سبق وجوده بحسب ماله من الامكان الذاتي ولو فرض قدمه.

و أيضاً انّ وجوده - تعالى مجده - سبق العدم الدهري لما في حيطه عالم الامكان؛ اذ العدم لا يعقل و يتحصّل مفهومه عند العقل الا عند تحصّل^١ ملكاته التي هي سكّان سواد عالم الامكان و قطّان ساهرة^٢ العدم و البطلان لا غير و ان هي الا بعد الوجود^٣ الحقّ /MA65/ الوجودي و الذات الحقّة القيومية.

[١٤/١٣٦] قال: و بتجهيره الجواهر

أقول: أي يجعله و ابداعه نفس جوهر الذوات^٤ و سنخ ماهياتها الجوهرية، عرف أن لا جوهرية له و لا ماهية له جوهرية، بل ماهية هي بعينها الاتية القيومية الوجودية.

[١٨/١٣٦] قال: خلقنا زوجين.

أفيد: فانّ كلّ ممكن زوج تركيبى من الجنس و الفصل، و من الماهية و الاتية، و لاوحدة في عالم الامكان على الحقيقة، بل ترجع الوحدة في الماهيات الممكنة الى الاتحاد و التآحد، فليعلم!

[١٩/١٣٦] قال: بغرائزها.

أقول: ضرورة أنّ ذات الجاعل الخالق وراء ذات مجعولاته و مفطوراته، و طور ذاته وراء أطوار ذوات مخلوقاته و مصنوعاته بالضرورة الفطرية.

١- م: تحصيل.

٢- ساهرة: أرض.

٣- ش: الوجود.

٤- م: الذاتية.

[١٩/١٣٦] قال: أن لا وقت.

أفيد: تقدّسه سبحانه عن الوقت و الزمان كما عن الأين و المكان متكرّر في أحاديثهم - صلوات الله عليهم - و منه قول أميرالمومنين - صلوات الله و تسليّماته عليه - في خطبته المعروفة بخطبة الأشباح: «لم يتصرّف في ذاته بمرور الأحوال، و لم يختلف عليه حقب الليالي و الأيام^١ ما اختلف عليه دهر، فيختلف /PB77/ منه الحال، و لا كان في مكان، فيجوز عليه الانتقال». ^٢ و منه قوله - عليه السلام - في خطبة أخرى جليّة: «لا يقال له متى و لا يضرب له أمدٍ بحَيِّ [...] لم يقرب من الأشياء بالصفات، و لم يبعد عنها بافتراق»^٣، و قد فصله و ذكره في أصل الكتاب.

[٢١/١٣٦] قال: و سميعاً.^٤

أقول: حيث أنّه بذاته تعالى لما كان علماً بالأشياء، حيث أنّه بذاته ما به انكشافها من غير مدخلية أمر آخر أصلاً، و علمه بالمسموعات بما هي مسموعة هو سمعه لكلّ مسموع، فكان لا محالة سميعاً بكلّ مسموع حيث لا مسموع، و بصيراً بكلّ مبصر حيث لا مبصر؛ كما تقرّر في مظانّه.

[٣/١٣٨] قال: و بحدث خلفه

أقول: أي بحدوث خلقه حدوثاً ذاتياً و حدوثاً دهرياً على أزله الذاتي و على ازله السرمدى، اذ الحادث الذاتي معلول القديم الذاتي، و علّة الفاقة اليه من حيث طباع الحدوث الذاتي؛ و الحدوث الدهري معلول القديم السرمدى، و علّة الفاقة اليه من حيث

١ - «لم يتصرف ... الايام» لا توجد في مصوّرنا.

٢ - قارن: نهج البلاغة، خطبة ٩١، رقم ٥.

٣ - نهج البلاغة، خطبة ١٦٣، رقم ٣ - ٤.

٤ - قد وردت هذه التعليقة في نسخة ب بعد ١٩/١٣٦: بغرائزها.

طباع الحدوث الدهري؛ كما الممكن الذاتي معلول الواجب بالذات، وعلّة الفاقة اليه من حيث طباع الامكان. كذا أُفيد.

[٤/١٣٨] قال: و باشتباههم.

أُفيد: أي اشتباه بعضهم بعضاً من حيث طباع الامكان المشترك بين جملة ما سواه سبحانه، دلّ نظام الوجود على أن لا شبهة^١ له سبحانه.

[٥/١٣٨] قال: و من الأبصار رؤيته.

أُفيد: أنه على صيغة المصدر أو على صيغة الجمع، أي الممتنعة رؤيته من أن يكون رؤية ابصارية، بل أنّها هي رؤية عرفانية عقلية، أو من أن يكون من جهة الابصار الجسمانية، بل أنّها هي من جهة العقول القدسية أو الممتنعة رؤيته، أي رؤية ذاته رأساً و مطلقاً، سواء كانت رؤية حسية ابصارية أو رؤية عقلية عرفانية من جنبه الابصار، و من جهتها من حيث نقصها و قصورها على الاطلاق، سواء كانت ابصاراً ملكية جسمانية أو ابصاراً ملكوتية عقلانية^٢.

[٥/١٣٨] قال: و من الأوهام الاحاطة به.

أُفيد: أي الممتنعة الاحاطة بكنه ذاته^٣ و بصرف^٤ MB65/ مجده من الأوهام مطلقاً. و المراد بها: المدارك و المشاعر على الاطلاق، سواء كانت جسمانية أو عقلانية^٥ أرضية أو سماوية، أو ملكية أو ملكوتية^٦.

١- ش، ب: الاشبه.

٢- م: + و بصرف.

٣- ش: و.

٤- م: - والمراد بها ... ملكوتية.

٥- م: عقلية و في هامشه: عقلانية.

٦- وقع من هنا سقط في م.

٧- ش: و.

[٥/١٣٨] قال: لا أمد □

أفيد: «لا أمد لكونه» لكون كونه وجوداً صرفاً متهدداً عن الليالي والأيام والشهور^١ والأعوام والحدود والآونة والآتات والأزمنة، ولا غاية لبقائه لكون وجوده الحق السرمدي باقياً حقيقياً متقدساً عن الإستمرار الإمتدادي والبقاء المدي الزماني.

[٧/١٣٨] قال: ولا مكان □

أفيد: «لا مكان» بالتنوين، أي أنما الحجاب خلقه لامتناع ذاته سبحانه من كل ما يمكن في ذواتهم ولا مكان كل ما في ذواتهم، مما يمتنع ذاته منه، للوجوب الذاتي والقيومية المحضة.

[٨/١٣٨] قال: بلا تأويل □

أفيد: هذه حكمة شاهقة من غامضات المسائل الربوبية والمعارف الالهية. تحقيقها: ان الواحد الحق متمجد العز عن أن تكون له وحدة عددية من تكررها تتقوم الكثرة العددية، /PA78/ و^٢ يصح بحسبها أن يقال انه سبحانه واحد اعداد الوجود واحد آحاد الموجودات، بل ان الوحدة العددية والكثرة العددية التي هي مقابلتها جميعاً من صنع وحدته المحضة وفيض صانعيته المطلقة، وان وحدته القيومية وحدة حقة صرفة وجوبية قائمة بالذات غير معلومة بالكنه، من لوازمها نفي الكثرة مطلقاً عن الذات بحسب نفس مرتبة الذات لا بحسب نفس مرتبة متأخرة عن نفس مرتبة الذات، ولا بحسب جهة حيثية وراء حيثية صرف الكنه، وان وحدة ما سواه وحدة مشهورية ترجع عند بالغ الفحص الى تأخداً واتحاداً قيلت عليه الوحدة توسعاً لا الى حقيقة وحدة حقيقية وانها المتكررة الذكر جداً في الأحاديث.

٢- ب: - و.

١- ب: المشهور.

و من ذلك ما رواه الصدوق، عروة الاسلام -رضوان الله تعالى عليه- في كتابي^١ التوحيد و الخصال مسنداً: ان اعرابياً قام يوم الجمل الى أمير المؤمنين -عليه السلام- فقال: يا أمير المؤمنين! أتقول: انّ الله واحد؟ فحمل الناس عليه و قالوا يا أعرابي! أما ترى ما فيه أمير المؤمنين -عليه السلام- من تقسم القلب؟! فقال أمير المؤمنين -عليه السلام-: دعوه، فانّ الذي يريد الأعرابي هو الذي نريده من القوم، ثمّ قال: يا أعرابي! انّ القول في أنّ الله واحد على أربعة أقسام، فوجهان منها لا يجوزان على الله -عزّ و جلّ- و وجهان يثبتان فيه، فأمّا اللذان لا يجوزان عليه، فقول القائل: واحد يقصد به باب الأعداد، فهذا ما لا يجوز، لأنّ ما لا ثاني له لا يدخل في باب الأعداد، أمّا ترى أنّه كفر من قال ثالث ثلاثة، و قول القائل: هو واحد من الناس يريد به النوع من الجنس، فهذا ما لا يجوز، لأنّه تشبيه، و جلّ ربّنا عن ذلك و تعالى. و أمّا الوجهان اللذان يثبتان فيه، فقول القائل: هو واحد ليس له في الأشياء شبه، كذلك ربّنا، و قول القائل: أنّه -عزّ و جلّ- احدى المعنى، يعنى به أنّه لا ينقسم في وجوده و لا عقل و لا وهم كذلك ربّنا عزّ و جلّ»^٣.

فأمّا ما في بعض ادعية الصحيفة الكريمة السجّادية: «لك يا ألّهي وحدانية العدد»^٤ و كذلك ما في موضع من ثامنة الهيئات الشفاء ممّا ظاهر القول فيه اثبات الوحدة العددية على خلاف التنصيصات في سائر المواضع، أنّه إنّما ريم بذلك نفى الكثرة العددية عن الذات القيومية في الحقيقة الوجوبية و بحسبها، لا اثبات الوحدة العددية للذات الحقّة في نظام الوجودات، و بالقياس الى اعداد الوجود حتّى يصحّ أن يقال: أنّه سبحانه واحد، أمّا من آحاد الموجودات، اثنان من اعداد الوجود، و واحد أن من الموجودات التي هي آحاد الكثرة الوجودية و اجزاء سلسلة النظام التقريرية، تعالى عن ذلك علواً كبيراً، فاسلكن /PB78/ سبيل الحكمة و لا تكوننّ في الجاهلين.

١- ب: كتابه.

٢- ب: العلم.

٣- التوحيد، صص ٨٣ - ٨٤.

٤- الصحيفة السجّادية، في دعائه متضرّعاً الى الله عزّ و جلّ.

[٨/١٣٨] قال: **بل معنى** □

أفيد: بل بمعنى ابداع و اختراع و صنع و افاضة من دون تدريج و تدرّج و تعاقب و تغيير، لا يشغله خلق من خلق و صنع عن صنع أصلاً.

[١٠/١٣٨] قال: **نهية** □

أفيد: «نهية» بضمّ النون و اسكان الهاء على اسم المصدر، و يقال: «نهاه ينهيه نهياً ضدّ أمره. فانتهى و تناهى، هو نهوّ عن المنكر أمور بالمعروف، و النهية -بالضمّ- الاسم منه». ^١ قاله في القاموس.

[١٠/١٣٨] قال: **لمحاول الأفكار** □

أقول: إنّهُ بالحاء المهملة. و في بعض النسخ بالجيم بدلاً من الحاء، جمع مجول و هو محلّ الجولان.

[١٠/١٣٨] قال: **قد حسر كنهه** □

أفيد: من «حسر البعير إذا ساقه حتى أعياه»، و كذلك أحسره. قاله في القاموس ^٢.

[١٩/١٣٨] قال: **فمن وصف الله** □

أقول: و ذلك حيث أنّ كلّ صفة هي وراء ذات الموصوف، فانّها ليست في مرتبة ذات الموصوف بنته، فلو كانت صفة ما كمالية وراء نفس الذات الأزلية الحقّة بالذات كانت الذات في نفس، مرتبتها عرواً عن ذلك الكمال، فلم يصحّ أن يكون مبدأ كلّ ذات و كلّ كمال ذات، و لأنّ يكون مبدأ حصول ذلك الكمال لنفسها اذ لا يهب الكمال القاصر عنه لا لغيره و لا لنفسه. فأذاً من وصفه فقد حدّ و قدّر له حدّاً معقولاً من حيث ذلك الوصف

١ - قاموس اللغة، ط دارالفكر، ص ١٧٢٨.

٢ - المصدر السابق، ص ٤٧٩.

لا يتعدّاه و من حدّه أى جعله محدوداً بحدّ ما فقد عدّه و أدخله في الكثرة و المعدودية بوجه، و من عدّه بوجه ما من وجوه المعدودية فقد أخرجّه عن أزله الوجوبي الذاتي. و أيضاً قد حكم البرهان الفاصل الحكّمي أنّ الأزل السرمدي لا يمتثل اثنين^١، لما قد تحقّق من امتناع الحقيقة الوجوبية عن التعدّد، و قصور طباع الامكان عن احتمال التسمد؛ فاذاً من أدخله في حدود اقليم المعدودية فقد أخرجّه عن حرّيم الأزلية السرمدية، تعالى ربّنا عمّا^٢ يقول الظالمون علواً كبيراً. كذا أفيّد.

□ [٢١/١٣٨] قال: فقد أخلى منه

أقول: أي فقد أخلى منه ذلك الشيء الذي قال إنّه عليه ضرورة أنّ المحمول يكون خارجاً عن حامله. كذا أفيّد.

□ [١١/١٣٨] قال: قمع وجوده

أقول: و في نسخة بالياء المثناة من تحت، و الفاء، و العين المهملة، و في النهاية: «اليافع^٣ و اليفاع^٤: المرتفع من الأرض^٥ و من كلّ شيء^٦».

□ [٦/١٣٩] قال: و اضمر عليها

أفيّد: ان الضمير هو تصوير الفعل و ما يبدو بعد ذلك اعتقاد النفع فيه تعقلياً أو تخيّلياً^٧ أو ظنيّاً؛ ثمّ انبعث الشوق من ذلك ثمّ تأكّد الشوق و اشتداده الى حيث يبلغ النصاب فيصير اجماعاً، فتلك /PA79/ مبادي الأفعال الاختيارية فينا، و الله سبحانه متقدّس عن ذلك كلّّه.

١ - ش: اثنتين.

٢ - ش: عن.

٣ - في المصدر: «انّ هيهنا غلاماً يفاعاً ... و يريد به اليافع. اليفاع: ...».

٤ - ب: اليفع.

٥ - المصدر: - من الأرض.

٦ - النهاية، ج ٥/٢٩٩.

٧ - ش: تخليلاً.

□ قال: افادها [٦/١٣٩]

أفيد: من أفاده من كذا، أى اغتناه و استفاده منه، لا من الافادة، بمعنى الاعطاء، الفائدة.

□ قال: دونه ريث المبطئ [٨/١٣٩]

أقول: الابطاء كالتريث و المقدار، و ما أرائك: ما أبطاك.

□ قال: اللهموم [٢٣/١٣٩]

أفيد: و في حديث علي - عليه السلام -: «و انتم لهايم العرب». جمع «لهموم» و هو الجواد من الناس و الخيل.^١

□ قال: و لاصمّد صمده من اثار اليه [٩/١٤٠]

أقول: أى ما قصد قصده من اثار اليه. ثم انّ الصمد كما يكون بمعنى المرجع اليه كذلك يكون بمعنى آخر، كما في صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر - عليه السلام - أنه قال في صفة القديم: «أنه واحد صمد، أحدى المعنى» الحديث. و ذلك على ما أفيد نفي أنحاء الكثرة جميعاً، أى الكثرة قبل الذات، و الكثرة مع الذات، و الكثرة بعد الذات؛ و اثبات الوحدة المحضة و الأحدية الحقّة و الصمديّة الحقيقية. و لسان المقام ناطق بأن المراد بـ«الصمد» هينا ما لا جوف له، و ما لا جوف له على الحقيقة هو الذى نعت ذاته البساطة الصرفة من كلّ وجه و الفعلية المحضة من كلّ جهة. فأنّ من شأن ذاته ائتلاف ما من أجزاء الموجود أو مقوّمات لجوهر الحقيقة، و قوة ما بحسب شيء من الجهات و الأوصاف، فله جوف مّا. و ممّا ينطق بهذا التفسير ما رواه الصدوق - رحمه الله تعالى^٢ - في كتاب التوحيد

١ - ب: + قال: و لابد من صدق من نهاه. أقول: أى قدر له نهاية.

٢ - ب: رضى الله عنه.

في باب صفات الذات، في الحسن بل الصحيح عن محمد بن أبي عمير عمّن ذكره، قال سئل أبو عبد الله -عليه السلام- عن التوحيد، فقال: هو -عزّ وجلّ- مثبت موجود، ولا مبطل ولا معدود، ولا في شيء من صفة المخلوقين، وله عزّ وجلّ نعوت [و صفات]، فالصفات له، وأسمائها جارية على المخلوقين، مثل السميع والبصير والرؤوف والرحيم وأشباه ذلك، والنعوت نعوت الذات لا يليق إلا بالله تبارك وتعالى، والله نور لا ظلام فيه، وحي لا موت له^٢، وعلم لا جهل فيه، و صمد لا مدخل فيه، ربنا نوري الذات، حيّ الذات عالم الذات، صمدى الذات»^٣.

قلت: وقوله -عليه السلام-: «و الصفات له وأسمائها جارية على المخلوقين» فيه حكمة دقيقة لا يصطادها هذه الأذهان السباريت^٤، أمّا شبكة اصطیادها /PB79/ و شركة اقتناصها ملازمة كتبنا و صحفنا.

□ [١/١٤١] قال: لاتصحبه الاوقات □

أقول: بالجملة أنه سبحانه متقدّس عن الزمان لكونه مقدار الحركة، وهي قائمة بالجسم، وهو ظرف الفوت والحقوق، ومنبع التعاقب والتغيّر و موطن التقضيّ والتجدّد و التصرّم و الانقطاع، فالشؤون الكونية و الاضافات الكيانية متعاقبة بحسب الأفق الزماني و بقياس الزمنيات بعضها الى بعض، لا بحسب متن وعاء التقرّر، و بالقياس الى احاطة العزيز العليم الذين هو بكلّ شيء محيط^٥.

□ [١١/١٤١] قال: لموقتها حجب. □

أقول: إنّ ظاهر هذا الخبر يعطي كون الممكن نفسه هو الحجاب، لا حجاب غيره.

١- ب، ش: و الصفات.

٣- التوحيد، ص ١٤٥.

٥- يمكن أن يقرأ: «تبين» أو ما يشابهه.

٢- ب: ش: فيه.

٤- السباريت: المساكين المحتاجون.

فان قلت: أنّه ينافي بظاهره ما في الكافي نقلاً عن أبي الحسن الرضا -عليه السلام- و الحديث طويل، بعد ذكر ما قاله الراوي من قوله: «جعلت فداك من كانت رجلاه في خضرة؟ قال ذلك محمد كان اذا نظر الى ربّه بقلبه جعله في نور مثل نور المحجب حتى يستبين له ما في المحجب، أنّ نور الله منه أخضر و منه أحمر و منه أبيض و منه غير ذلك، بالجملة^١ ما شهد له الكتاب و السنّة فنحن القائلون به»^٢، انتهى.

قلت: لا منافاة بينهما على ما أفيد في تفسير قوله: «جعلته في نور» أي جعل الله -عزّ و جلّ- محمّداً -صلى الله عليه و آله- في نور من العلم و الكمال مثل نور المحجب حتى يناسب جوهر ذاته جواهر ذواتهم، فيستبين له ما ينطبع في ذواتهم من الحقائق و العلوم. ثمّ إنّ المحجب من ضروب ملائكة الله تعالى جواهر قدسية و أنوار عقلية هم حجب أشعة جمال نور الأنوار و وسائط النفوس الكاملة في الاتّصال بجناب ربّ الأرباب، -جلّ سلطانه- و في الحديث: «انّ لله سبحانه سبعاً و سبعين حجاباً من نور، لو كشف عن وجهه لاحتقرت سبحات وجهه ما أدركه بصره». و في رواية «سبع مائة حجاب» و في أخرى «سبعين ألف حجاب» و في أخرى «حجابه النور، لو كشفه لاحتقرت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره» من خلقه و النفس الانسانية اذا استكملت ذاتها الملكوتية و نضت جلبابها الهبولاني ناسبت نوريتها نورية تلك الأنوار، و شابهت جوهريتها جوهريتها، فاستحققت الاتصال بها و الانخراط في زمرتها و الاستفادة منها و مشاهدة أضوائها و مطالعة ما في ذواتها من صور الحقائق المنطبعة فيها. و الى ذلك الاشارة بقوله -عليه السلام- «جعلته في نور مثل نور المحجب حتى يسبتين له ما في المحجب». و النور الأخضر: هو النور الموكل على أقاليم الأرواح الحيوانية التي هي ينابيع عيون الحياة و منابع خضرتها؛ و النور الأحمر: هو النور العامل على ولايات المنّة و القوّة و القهر و الغلبة؛ و النور الأبيض: هو النور المتولّى لأموار افاضة المعارف و العلوم و الصناعات.

١- ب: - بالجملة.

٢- اصول الكافي، ج ١ / ١٠٢.

و من طريق الصدوق في كتاب التوحيد في هذا الحديث: «انَّ نور الله منه أخضر ما أخضر، ومنه أحمر ما أحمر، ومنه أبيض ما أبيض، ومنه غير ذلك ٢». ٣

[١١/١٤١] قال: له معنى الربوبية

أقول: انَّ هذه الأحاديث الشريفة تنطق بصريح كنه الحكمة الحقّة، وهو أنَّ صرف ذاته الأحادية - عزّ مجده و جلّ عزّه - نفس العلم بذاته، وبكلّ شيء قبل وجود الأشياء، وعند وجودها على سبيل واحد؛ وليس المحكوم ٤ عليه بالعدم قبل وجود الأشياء في الدهر الآذوات المعلومات أنفسها، دون علم العليم الحقّ بها بنفس ذاته الحقّة التي هي الصورة العلمية الحقيقية لجميع الأشياء، وما به انكشاف كلّ شيء أتمّ الانكشاف وأفضله وأشدّه وأسبغه ٥.

ثمّ عند حدوثها إنّما يصحّ الحكم بالدخول في الوجودين بعد اللادخول فيه على نفس ذوات المعلومات، من غير أن يزداد بذلك ظهورها وانكشافها على العليم الحقّ بوجه من الوجوه أصلاً؛ وكذلك سبيل القول في القدرة الحقّة بالقياس الى جميع المقدورات، والسمع الحقّ بالنسبة الى جميع المسموعات، والبصر الحقّ بالنسبة الى جميع المبصرات، فنفس ذاته سبحانه أزلاً وأبداً علم حقّ بالفعل بكلّ معلوم، وقدرة حقّة بالفعل على كلّ مقدور، وسمع حقّ بالفعل لكلّ مسموع، وبصر حقّ بالفعل، محيط بكلّ مبصر، ولا يختلف ذلك بتحقيق ذوات المعلومات والمقدورات والمسموعات والمبصرات، وعدم تحقّقها بالفعل اختلافاً ما بالزيادة والنقصان والشدة والضعف أصلاً.

١- د: هذه.

٢- التوحيد، ص ١١٤.

٣- وقع من هنا تشويش و خلط في صفحات نسخه ب و هو يعادل من صفحة ١٦١ الى ١٧٧ حسب الأرقام الموجودة فيها.

٤- وقع الى هنا سقط في «م».

٥- ب: أسبغه.

[١٢/١٤١] قال: ومعني الخالق.

أفيد: أنه لم يعن - عليه السلام - الخالقية^١ الاضافية التي هي فرع ذاتي الخالق و المخلوق، و متأخرة عنها بالذات، بل إنما عنى الخالقية الحقيقية التي هي مبدأ الخالقية الاضافية، و هي من^٢ أسماءه سبحانه التي يستحقها بنفس مرتبة ذاته، و لا تكون حقيقتها لذاته سبحانه بالفعل مرهونة بتجدد أمرٍ ما منتظر و أمداً ما مرتقب أصلاً، بل إنما المتجدد ذوات المخلوقات و المربوبات أنفسها، و لا حيثية ما من الحيثيات و جهة ما من الجهات لذات الرب الخالق وراء نفس حيثية ذاته الخالقة بنفس مرتبة حقيقته الحقّة؛ فليتعقل^٣ وليتبصّر!^٤

[١٨/١٤١] قال: مع اثبات الصفات للتشبيه.

أقول: حاصله: ما أفيد أنّ الكثرة مطلقاً بضروبها /PB80/ التي هي الكثرة قبل الذات و الكثرة مع الذات و الكثرة بعد الذات، يمتنع منها الأول الذاتي؛ أى وجوب الوجود الصرف الحقّ بالذات.

و بالجملة: كلّ كثرة محتاجة الى مبادٍ، فبدأ المبادي لا تكون فيه كثرة بوجه من الوجوه أصلاً، و أيضاً كلّ صفة وراء ذات الموصوف فاتها ليست في مرتبة ذات الموصوف بتّة، كما نقلناه آنفاً.

١- ش: الحالية.

٢- م: - من.

٣- ب: فليعقل.

٤- ب: قال: و معنى... ليتبصّر.

القبس الخامس

[٧/١٤٣] قال: بالمضمّن في وحدتها ...

أقول: لا خفاء في أنّ الفصول لما كانت أموراً داخلية في حقيقة الجنس، لا خارجة عنها منضمة إليها على ما عليه أمر العوارض المشخّصة للطبيعة النوعية، قال - طاب ثراه -: «ومخلوطة الجوهر بالمضمن»، ولم يقل بالمنضم. ثمّ لا خفاء في أنّ اعتبار البشرط الشبيئية^١ والبشرط لائية والبشرط الشبيئية بحسب الاتحاد لا المقارنة، على ما تبّه عليه هيئنا بقوله: «خلطاً اتحادياً».

ثمّ إنّ المعتر في الاعتبار الثاني أمران: أحدهما: عدمي؛ و ثانيهما: وجودي. أشار الى الأوّل بقوله: «اعتبارها بسذاجتها» الى قوله «على أن يكون مقترنة». و الى الثاني بقوله: «على أن يكون مقترنة» الى آخره. ولما كان المعتر فيها البشرط لائية/MA66 الاتحادية فلا ينافي اقترانها بما هي مأخوذة نظراً اليه بشرط لاتحاد. ألا ترى أنّ الحيوان بشرط لاهو البدن، و هو غير محمول على النفس و على المؤتلف منهما مع مقارنة لهما! فقس^٢ عليه أمر الفصول المأخوذة بهذا الاعتبار حيث أنّها نفس أو صور نوعية مقارنة للبدن أو الهيولى، و لا منافاة بين هذه المقارنة و بين عدم الاتحاد. وأمّا الماهية المأخوذة بشرط أن لا يكون معها

١ - كذا و ما بعده. ب: شبيئية.

٢ - م: وقس.

شيء من عوارضها وعدمها، وهي الماهية البشروط لائية بحسب المقارنة، لا توجد إلا في الأذهان. أمّا وجودها فيها فلاستدعاء الحكم عليها بالتجرّد مثلاً تصوّرها كذلك. و أمّا انحصار وجودها فيها، فلائها لو كانت موجودةً بوجود أصيل لا تقترن^١ هي بحسبه بعارض أو عوارض مادية مخصّصة مشخّصة لها لكانت. /MB66/ بذاتها غنية عنها، والآ لما وجدت بذاتها عنها يوجب امتناع اقترانها بها، والمفروض خلافه، هذا خلف.

قال الرئيس في الهيات الشفاء: «لو كان هيئنا حيوان معارف - كما يظنون - لم يكن هو الحيوان الذي نطلبه و نتكلّم عليه، لا بأن يطلب حيواناً مقولاً على كثيرين بأن كان كلّ واحد منها هو هو؛ و أمّا المبادئ الذي ليس محمولاً على شيء فلا حاجة بنا اليه فيما نحن بسبيله»، هذا كلامه.

و بالجملة: الماهية المشتركة بالفعل بين افرادها ليس يمكن أن يكون لها وجود أصيل لا تقترن هي بحسبه بعوارض مخصّصة لها بجزئيتها، والآ لكانت ممتنعة الحمل عليها لامتناع اقتران ما لا حاجة له الى شيء به، فلا تكون /PA81/ ماهية لها، والمفروض خلافه^٢.

□ قال: أو صالحة [١٥/١٤٣]

اقول: اشارة الى الهيولى و الصورة العنصرية كما أن قوله: «أو مقترنة بالفعل» اليها في الأفلاك، لا قترانها بالفعل ألبتة بواحد بعينه من الأمور التي هي غيرها، أعني الذي يضاھيها في الدخول في قوام الحقيقة بحسب الوجود اقتراناً انضمامياً كان أمّا المادة و أمّا الصورة، فان كانت البشروط لائية على هذه الجملة في الوجود العيني مع عزل النظر عن لحاظ العقل كانت المادّة و الصورة الخارجيتين، و ان كانتا في لحاظ العقل كانت المادة و الصورة العقليتين، كما في البسائط الخارجية مثل الأنوار المقدّسة من العقول، حيث أنّها مركّبة من الجنس و هو الجوهر، و الفصل و هو المفارق، اذا أخذنا باعتبار البشروط لائية

١- اصل: يقترن.

٢- م: - بذاتها غنية ... خلافه. ش: + هذا خلف.

يكون الأوّل مادّةً عقليةً و الثاني صورةً عقليةً، و الأمر ههنا أوضح^١.

[١/١٤٥] قال: المنماز عن جزئياته

أقول: فيه ايماء الى ما وقع عن الشيخ في قاطيغورياس كتابه الشفاء من قوله: «بل الذي تحمل عليه الجنسية هو طبيعة الحيوان عند ايقاع اعتبار فيها بالفعل، و ذلك الاعتبار تجريدها في الذهن بحيث يصلح لايقاع الشركة فيها»، انتهى.

و لا يخفى أنّ مراده من تجريدها في الذهن ليس هو اعتبارها بشرط لائية، بل تجريدها عن جزئياتها و أفرادها الى آخر ما ذكره المصنّف، طاب ثراه.

و بالجملة أنّ المراد من التجريد المعتبر في الجنس عدم خلطه مع أفراده في الذهن، بل مع الفصول. و لعلّ الأستاذ - قدّس سرّه - قد أشار الى الأوّل بقوله: «اعتبارها من حيث نفسها» و الى الثاني: «لا باشتراط المخلوطية الاتحادية بالفعل» أي اشتراط المخلوطية بالقوّة، فهو اعتبار أخصّ من اعتبار الحيوان بما هو حيوان فقط بلا شرط تجريد أو غير تجريد، فهو أعمّ اعتباراً من الحيوان باعتبار شرط عدم الخلط بالفعل مع الخلط بالقوّة، كما في الجنس؛ و التجريد و غير التجريد كما للمأخوذ بشرط لا و بشرط شيء.

و الحاصل: أنّ المعتبر في الماهية اللابشرط الشيئية التجريد في الذهن، بمعنى عدم الخلط بالفعل فيه مع قوّة الخلط، و هو غير اعتبار التجريد، في الماهية بشرط لا على ما تبيّن عليه الشيخ هنالك بقوله: «و أمّا يقال عليه الجنسية اذا اعتبر في الذهن بشرط لا خلط بالفعل، و قبول خلط بالقوّة لعدم مقارن عائق عن ذلك مثل فصل منوّع و عوارض جزئية لشخص. ثمّ إنّ الحيوان بلا شرط تجريد و لا بشرط خلط أعمّ من الحيوان الذي هو الجنس، حيث إنّ المعتبر فيه التجريد الذهني بذلك المعنى بالفعل، بخلاف ما عليه أمر الحيوان بما هو حيوان /PB81/ فقط، الذي هو طبيعة الحيوانية؛ فإنّ الحيوان بما هو حيوان فقط بلا شرط

تجريد أو غير تجريد فهو أعمّ اعتباراً من الحيوان باعتبار شرط التجريد، أى عدم الخلط في الذهن بالفعل و الخلط بالقوّة، و هو الجنس؛ أو بشرط التجريد بمعنى أن يفرض حيواناً قد نزع عن الخواصّ المنوّعة و المشخّصة، و هذا تجريد معتبر في الماهية البشرط لائية، و كلاهما أخصّ من الحيوان بما هو حيوان فقط، و ان كان المعتبر في الجنس في المحكى عنه التجريد و الامتياز الذهني.

قال الشيخ في ذلك الكتاب: «و لطبيعة الحيوان بشرط التجريد اعتبار أخصّ و أنّما يقال علمية الجنسية اذا اعتبر في الذهن بشرط لا خلط»، الى آخر ما نقلنا [ه]. ثمّ قال متّصلاً به: «و أنّما تكون طبيعة حيوان اذا اعتبر لا بشرط خلط و لا بشرط لا خلط، فلمّا كان الموضوع للجنسية حيواناً بشرط لا خلط و بشرط التجريد مقولاً على الانسان، بل بلا شرط خلط لم يوجد الجنس مقولاً على الشيء الذي هو مقول على الانسان»، انتهى.

فقد بأن أنّ الحيوان المأخوذ بشرط عدم الخلط أخصّ من الحيوان المأخوذ لا بشرط الخلط و عدم الخلط، و هو الحيوان بما هو حيوان؛ فيكون هذا أعمّ من الحيوان الذي هو الجنس، فيكون له أقسام ثلاثة: لا بشرط شيء، و بشرط لا شيء، و بشرط شيء، و ان كان التجريد معتبراً في القسمين الأوّلين لكن بمعينين مختلفين؛ فليتدبّر!

ثمّ نعود الى الرأس، فنقول: حاصل ما في الشفاء أنّ للحيوان معنى، سواء كان في الأعيان أو في الأذهان، و هو ذاته ليس عاماً و لا خاصّاً و لا كلياً و لا جزئياً؛ اذ لو كان له في ذاته واحد منها لما كان له شخص أو لا يكون له إلا شخص واحد، فهو في ذاته ليس إلا الحيوان. و أمّا كونه عاماً أو خاصّاً مثلاً فهو له من خارج عارض له فهو عامّ اذا عرض له العموم، و خاصّ إذا عرض له الخصوص.

ثمّ ذكر! «و اذ هذا المعنى صحيح النسبة الى أمور كثيرة بالحمل و الصدق عليها، و جاز أن يعرض له هذا المعنى الذي هو صالح لأن يقال على كثيرين كان هو في ذاته كالحشب

الصالح لأن يعرض له الشكل، و عارضه كالشكل العارض له، و مجموعهما كالحشب و الشكل معاً، فيكون هو في ذاته معنى، و عارضه مع قطع النظر عن أن معروضه أى شيء هو معنى، و المركب منها معنى آخر.»

ثم قال: «و اما الحيوان الجنسي الذي هو في العقل فهو المعقول من الجنس الطبيعي المجرد عن عوارضه المعينة المخصصة له بواحد واحد من أنواعه أو أشخاصه، و الجنس العقلي بما هو معنى مركب من هذا المعنى الطبيعي /PA82/ و عارضه، و ليس المعنى بكونه مركباً منها أن الحيوان مع هذا العارض هو الجنس، و الا لكان معنى العموم داخلاً في الأجناس؛ بل بمعنى أنه اذا جرد عن العوارض و حصل من هذه الحيشية في الذهن اتحد بهذا المعنى، و صدق هو عليه، و صار جنساً. فالجنس هو صورة الحيوان المعقولة الغير المقترنة بفصولها في العقل مع قوّة اقترانها بها، فيكون لهذا الاعتبار أعم من الحيوان بشرط الناطق و عدمه؛ و علم منه أن الجنس الطبيعي هو الحيوان الصالح لأن يحمل على كثيرين مختلفين بالحقيقة، لا الحيوان من حيث هو هو؛ اذ قد يكون جنساً و قد يكون شخصاً على ما علمته، و هو بهذا المعنى أعم من الجنس المعتبر فيه عدم مقارنته للفصل في العقل بالفعل، مع أن يكون في قوّته ذلك؛ فهو بالفعل لا يصدق على النوع و لا على الشخص باعتبار هذا التجريد فيه؛ فهذا الاعتبار يصير موضوع القضية الطبيعية، فلا يصدق على النوع و لا النوع على هذا الشخص.

و من ههنا ظهر سرّ ما ذكره الأستاذ المصنّف - قدّس سرّه العزيز - في الجواب عن الشبهة المذكورة بعدم تكرّر الأوساط، حيث انّ محمول الصغرى هو الحيوان بما هو هو، و موضوع الكبرى هو الحيوان الجنسي، و هذا أخص من ذاك أخصية اعتبارية؛ و قد يعبر عنه بالشخص الذهني و بالطبيعة المتجرّدة عن الفصول بالفعل مع صلاحيته للاقتران بها؛ و من البين أن هذا التجريد في المحكى عنه أيضاً.

فقد بان أن المراد من تجرّدها عدم اقترانها بالفصول في التصوّر لا في الخارج، فلا يلزم

من اقترانها بها فيه انتفاء ما لها في ذاتها في التصوّر.

قال الشيخ في كتاب النفس من الشفاء: «أنا اذا قلنا انّ الطبيعة كلىّة موجودة في الأعيان، فلسنا نعى به من حيث هي كلىّة، بل نعى به أنّ الطبيعة التي تعرض لها الكلىّة موجودة في الخارج، فهي من حيث هي طبيعة شيء، ومن حيث هي محتملة لأن يعقل هنا صورة كلىّة شيء؛ وأيضاً من حيث عقلت بالفعل كذلك شيء، ومن حيث هي صادق عليها أنّها لو قارنت بعينها - لا في هذه المادّة والاعراض، بل تلك المادّة والاعراض لكان ذلك الشخص الآخر - شيء، وهي موجودة في الأعيان بالاعتبار الأوّل، وليس كلىّته موجودة، وكذا موجودة فيها بالثاني والرابع من الاعتبارين، فان جعل هذا الاعتبار أو ذاك معنى الكلىّة /PB82/ كانت هذه الطبيعة مع الكلىّة في الخارج، وان لم يجعل معناها هذا لم تكن مع كلىّتها موجودة فيه. وأمّا الكلىّة التي نحن في ذكرها فليست الآ في النفس»، انتهى. وهو صريح في أنّ الكلىّ ببعض من هذه التفاسير قد يعرض للأشياء في الخارج وقد لا يعرض لها ببعض آخر منها فيه، وكأنّه نظر إليه. قال في موضع آخر: «فالأمر العامّة من جهة موجودة في الخارج ومن جهة ليست موجودة فيه».

[٨/١٤٥] قال: ورسالات العقود. □

أقول: أي المهملات، حيث انها مرسلّة معرّاة عن السور مطلقاً كلياً كان أو جزئياً.

[١٢/١٤٥] قال: مرسلّة □

أقول: أي عن السور مطلقاً، وصدقها بالصدق الجزئية بحسب الاعتناء على التناول.

وقوله: «بضرب من الاعتناء اشارة الى اعتبار تجريدها الذهني و امتيازها العقلي

عن الفصول مع خليطتها بها بحسب القوّة، كما فصلناه مفصّلاً في الحاشية السابقة.

[٩/١٤٦] قال: و فصلنا القول فيه ... □

أفيد: و من عجائب الأعاجيب أنّ شريف المقلّدين اذ كان في^١ سبيل التحصيل هنالك في غفول مستطير، اغتيل وهمه بهذا التشكيك المغالطي، فحسبه حجةً يحتجّ بها، فزعم في حواشي شرح حكمة العين: «أنّ الأعمّ من الأعمّ من الشيء قد لا يكون أعمّ من ذلك الشيء، و ذلك لأنّ الجنس أعمّ من الحيوان، و الحيوان أعمّ من الانسان و من زيد مثلاً، و الجنس ليس أعمّ من الانسان و من زيد»، هذا كلامه، فن ذلك فليتعجب المتعجبون.

أقول: نظير هذا قد وقع عن الشارح القوشجي في بحث الميل من كتاب التجريد حيث قال: «و الجواب أنّه لو سلّم لزوم التعادل فليكن في آن الوصول»، الى آخره. و كتب حاشية فيها يفهم من الشرطية بقوله: «فيه اشارة الى أنّه يمكن منع لزوم التعادل بأن يقال لم لا يجوز أن ينتقل المغلوب من المغلوبة الى الغالبة من غير تخلّل التعادل، كما أنّ الزاوية تصير منفرجةً بعد ما كانت حادّةً من غير أن تصير قائمةً، فإنّ قطر الدائرة اذا اخرج عن موضع تقاطعه مع محيط الدائرة خطّ في سطحها و حرّك ذلك الخطّ في ذلك السطح على وجه لا يزول طرفه الذي على المخرج عنه الى ان ينطبق على القطر و يفارقه، فإنّ احدى الزاويتين اللتين بين ذلك الخطّ و محيط الدائرة يتعاظم، و يكون حادّةً ما لم ينطبق على القطر، و في حال الانطباق تصير حادّةً. فاذا فارق القطر بعد الانطباق تصير منفرجةً من غير أن تصير قائمةً»، انتهى.

و أمّا قلنا: «ان هذا نظير ذاك» حيث انّ هذا شبهة لها جواب، و قد جعلها دليلاً، و

سند المنع لزوم التعادل؛ كما/PA83/ عمله الشريف المحقق، حيث جعل التشكيك المغالطى حجّةً وبرهاناً. فجدير بنا لو تصدّينا لتقرير تلك الشبهة و حلّها على ما أُفيد ولقد استغاب ما أُفيد.

فنقول: أنّه قد برهن اقليدس الصوري في خامس عشر المقالة الثالثة من أصول الهندسة على أنّ الزاوية الحادثة من الدائرة و الخطّ المماس لها أحد من كلّ زاوية حادة مستقيمة الخطّين، فلاحالة تكون الزاوية الحادثة المستقيمة الخطّين لما بيّنه اقليدس في ذلك الشكل أيضاً، ولأنّها تتم الزاوية الأولى من قائمة، اذ الخطّ الخارج من نقطة التماس الى مركز الدائرة عمود على الخطّ المماس كما برهن عليه في هذه المقالة. و يلزم من ذلك أنّه إذا حرّك القطر من طرف المركز أدنى حركةً مع ثبات نقطة التماس تصير الزاوية الحادثة من القطر، و الدائرة بعد الحركة أعظم من قائمة من غير أن تصير مثل القائمة؛ لأنّ أيّ قدر يتحرّك القطر يضاف الى تلك الزاوية مستقيمة الخطّين، هي أعظم من الزاوية الحاصلة من الدائرة و الخطّ المماس التي كانت متممةً للزاوية الحاصلة من الدائرة و القطر من قائمة، فيكون مجموعها أعظم من قائمة، فيلزم أن تصير المقدار الصغير بالحركة أعظم من المقدار الكبير، من غير أن يصير مساوياً له، و هذا هو الطفرة.

هذا تقرير الشبهه؛ أمّا حلّها: فهو أنّ الطفرة أنّما هي ترك حدّ من حدود ما فيه الحركة و نيل حدّ آخر منها بالحركة التدريجية من دون البلوغ الى حدّ يتوسّطها؛ فاذا انضمّ الى مقدارٍ ما مقدار انضمّ تدريجياً من غير أن ينضمّ اليه أوّلاً، و ما هو أقلّ من ذلك المقدار كانت هنالك طفرة، و أمّا اذا فارق الشيء مقداراً و نال مقداراً آخر عظيمًا لاعلى سبيل التدرّج فلا يلزمه أن يكون ذلك من بعد البلوغ الى ما هو أقلّ منه، فأنّه أنّما يرجع الى انعدام فرد من المقدار و حدوث فرد آخر عظيم من كتم العدم ابتداءً، و هو لا يستوجب أن يكون ذلك مسبوقاً بحدوث ما هو أصغر منه. أما استبان لك أنّه اذا تحرّك خطّ عن الانطباق على خطّ آخر مع ثبات انطباق أحد طرفيه على أحد طرفي ذلك الآخر تحدث بينهما زاوية

لا على التدرج، بل حدوثاً زمانياً في نفس مجموع الزمان الذي هو بعد آخر آتات الانطباق، ولا يكون لها آن أول الحدوث؛ فاذن قد انكشف عليك أنّ زاوية القطر والمحيط ليست تتعاضد على التدرج الى أن تصير منفرجةً، *PB83*/ بل تحدث المنفرجة في جميع زمان حركة القطر مرةً واحدةً، لا على أن يختصّ ابتداء حدوثها بآن، اذ الحادّة المستقيمة الخطّين الحادثتين بين القطر المتحرّك و القطر المفروض ثابتاً تحدث كذلك و تنضمّ الى زاوية القطر و المحيط انضماماً لا على التدرج، بل مرةً واحدةً في نفس ذلك الزمان و كلّ آن مفروض فيه، فلاطفرة في تلك الأعظمية الحادثتين مع الحركة التوسّطية للقطر و بسببها، فإنّها تتوقّف في تحقّقها على تحقّق حركةٍ ما قطعية، لا بأن تنطبق على قدر زمانها أصلاً.

فقد انكشف عليك أنّ ذلك تشكيك مغالطيّ، و قد ظنّ ذلك الشارح أنّه دليل و برهان، حيث جعله سنداً لما أورده من المنع على محاذاة ما عليه الشريف المحقّق في حمل الأعمّ على الأخصّ، فليدرك!

□ [٢١/١٤٦] قال: و على المجاز العقلي □

أقول: لا يذهب عنك أنّ مطلق العلاقة غير كافٍ في المجاز العقلي بل لا بدّ مع ذلك أن يكون من شأن ما اتّصف به كذلك أن يتّصف بذلك الوصف حقيقةً، و ان لم يتّصف في هذه الصورة به، أو يظهر ذلك الأثر فيه باختصاصه بالاشارة اليه، و ان لم يكن ذلك الوصف له من شأنه، كالعرض القائم بالجسم المتحرّك بالذات، حيث أنّه يتحرّك بالعرض بحركته لملاسته معه. فلذا ترى أنّه لا يصحّ أن يقال: النفس متحرّكة بالعرض من حيث تعلّقها بالمتحرّك بالذات الذي هو البدن، و كذا لا يصحّ مطلق العلاقة في ذلك، بل لا بدّ من حصول أثر ما له الاتّصاف به بالحقيقة، فلذا لا يصحّ أن يقال مال ك^١ السفينة متحرّك بحركتها، و ذلك بخلاف ما عليه أمر ساكنيها لظهور النقلة فيهم بحركتها و انتقالها من موضع

الى موضع آخر.

قال الشيخ في جواب مسائل سأَل عنها بهمنيار في التحصيل^١: «انّ الذي بالعرض يقال على وجهين، مثاله المتحرّك بالعرض يقال للشيء الذي لا حركة فيه البتة لكنّه مجاور له أو ساكن في شيء متحرّك، فيقال: أنّه متحرّك نسبةً له الى متحرّك، و يقال: المتحرّك بالعرض للشيء الذي فيه حركة، الاّ أنّها ليست من طباعه، بل من سبب خارج، مثل تحرّك السهم. وهذا القسم الثاني يكون المعنى - بالحقيقة لا بالعرض - موجوداً في ذات ما يوصف به، الاّ أنّه يكون عارضاً؛ و الذي بالوجه الأوّل لا يكون المعنى موجوداً البتة في ذات ما يوصف»، انتهى.

و هو على محاذة ما قاله في النمط السادس من كتاب الاشارات بهذه العبارة: «و أنت ان حَقَّقْت لم تستجز أن تقول أنّ النفس الناطقة لنا متحرّكة بالعرض لا^٢ بالمجاز، PA84/ و ذلك لأنّ الحركة بالعرض هي أن يكون الشيء صار له وضع و موضع بسبب ما هو فيه، ثمّ يزول عنه ذلك بسبب زواله عمّا هو فيه الذي هو منطبع فيه»، انتهى.

و اذا تقرّر هذا فنقول: انّ الانسان لما اتّصف بالكتابة في المرتبة المتأخّرة يصحّ أن يقال: أنّه كاتب حيث يلوح، و يظهر ما للانسان من الصفات فيه. و قس عليه الأمر فيما عداه من المشتقات! قال الشيخ في تعريف المتحرّك بالعرض: «أنّه لم تلحقه في نفسه مفارقه أين أو وضع أو كمّ أو كيف، بل هو مقارن لشيء تبدّل الحال له، ينسب ذلك التبدّل اليه بالعرض. و هو صريح في أنّه بالحقيقة من قبيل الوصف بحال المتعلّق و لاشكّ في أنّه اذا وصف زيد بالحسن باعتبار حسن غلامه، فهو مجازي.

ثمّ انّ الشيخ قد أجاب عن السؤال و الايراد على أنّه إذا صحّ اطلاق المتحرّك الأيني على النفس صحّ اطلاق الأسود عليه أيضاً بالعرض، بقوله: بأنّ الفرق بين اطلاق المتحرّك في الأين على النفس و اطلاق الأسود عليه بالعرض، حيث جوّز الأوّل و لم يجوّز الثاني،

لكون الأوّل متعارفاً دون الثاني، بسبب أنّ شمول التحيز للموجودات مركز في النفوس العامية دون اللون؛ ولا يخفى أنّ الشيخ لما نسب ذلك الى كون سببه مركزاً في النفوس العامية، وهذا محض ما ذكر [هـ] في طبيعيات الشفاء حيث قال: إنّ الناس يحكمون بأنّ الجسم اذا ازال عن اصابة اشارة ما زال مامعه، فصار اليه اشارة أخرى تخصّه، ولو كان ذلك الشيء غير محسوس كأنّهم يوجبون الحصول في الخير لكلّ موجود محسوساً أو غير محسوس، ولا يوجبون التسودّ الاّ لقابله ولغلبة ايجاب التحيز عندهم لكلّ شيء لا يؤمنون بوجوده، لا اشارة اليه»، انتهى.

و من ههنا قد لاح أن ليس الشيخ يرضى بنسبة الحركة و اسنادها الى النفس بالعرض على أن يكون مجازاً عقلياً، حيث أن ليس من شأنها الحركة و الانتقال و اختصاص الاشارة به.

و بالجملة أنّه قد صرّح بأنّ المتحرّك بالعرض هو ما لم يلحقه في نفسه مفارقة أين أوّل أو وضع أوّل أو كمّ أو كيف، بل هو مقارن لشيء آخر مقارنة لازمة، فاذا تبدّل لذلك الشيء حال ينسب اليه كانت له بالعرض، و جعل ذلك على وجهين:

الأوّل: ما يكون المتحرّك بالعرض هو في نفسه في مكان و ذو وضع، و قابل للحركة، الاّ أنّه لم يفارق مكانه و وضعه، بل الشيء الذي هو محمول فيه قد فارق مكانه، و هذا ملازم له، فيلزم أن يقع له لأجل حركه ما هو فيه حصول في جهة تقع اليها اشارة غير الجهة التي /PB84/ كان تقع عليه الاشارة فيها أو يقع له وضع آخر بالقياس الى الجهات كالمقول في الصندوق و هو ساكن فيه حافظ لمكانه.

و الثاني: أن لا يكون من شأنه أن يكون أين و وضع، و أن يتحرّك بالذات، و هو أن لا يكون مقارنة المتحرّك بالعرض للمتحرّك بالذات مقارنة جسم لجسم، بل مقارنة شيء من الأشياء الموجودة في الجسم، صورة في الهيلواه أو في الجسم، فيصير له بسبب الجسم جهة يخصّ بها الاشارة الواقعه إلى ذاته، و يصير له أجزاء كأجزاء الجسم، فيصير له كالأين

لأين الجسم وكالوضع لوضع الجسم، فاذا حصل للجسم مكان آخر تبدلت الجهة المصابة بالاشارة، و اذا حصل له وضع آخر تبدل حال جزء ما. فقيل: أنه قد انتقل في الأين أو الوضع. هذا محصل ما حققه هنالك.

ثم انّ الشيخ لم يقل انّ النفس متحرّكة بالعرض بحركة ما يتعلّق هي به من البدن، حيث نسب ذلك الى ما يتعارف عند الناس، و ينساق الى أوهاهم العامية، و الّا فهو لمدوحة عن القول بذلك، فلا تدافع بين ما وقع عنه من إثبات ذلك لها بالعرض تارةً و نفيه عنها تارةً أخرى؛ حيث انّ الأوّل ناظر الى ما يتبادر اليه الأوهام العامية، و الثاني ما هو الحقّ عنده؛ و ما ظنّه المحقّق الدواني من التدافع بين ما وقع عن الشيخ من كلماته ليس الّا من بعض الظنّ.

□ قال: ٢٢/١٤٦] هو من جوهريات الماهية ... □

أقول: لعله - طاب ثراه - أراد من جوهريات الماهية ما بازائها، و الّا فنّ البيّن أنّ مفهوم المشتق كالناطق ليس من جوهرياتها، بل مبدؤه منها كما قدمناه سابقاً. قال المصنّف الأستاذ - قدّس سرّه - في كتابه تقويم الايمان: «فالانسان مثلاً اذا عرّف بالحيوان الناطق فان عنى بهما مبدأهما أي المعنى الذي بنفسه أوجب الناطقية كان حدّاً حقيقياً من جنس و فصل حقيقيين؛ و ان عنى عنواناً هما المفهومان كان رسماً بالحقيقه و حدّاً على التوسّع من جنس توسّعي و فصل توسّعي، لا كالرسوم المشهورة من العوارض اللاحقة»، و قد فصلنا هذا المرام تفصيلاً مبيناً سابقاً، فتذكّر!

ثمّ جدير بنا أن لو سنعيده لك تارةً أخرى، فنقول انّ الفصل المنطقي قد يشتقّ من الفصل الحقيقي، و قد يشتقّ عمّا لا ذات له في الأعيان مغايراً لنوعه، و ذلك كما في الأعراض و بعض الجواهر، و هو البسائط الخارجية كالعقول المقدّسة و النفوس المجرّدة. قال الشيخ في منطق الشفاء: «و أعلم أنّ الفصول المنطقية كلّها/PA85/ تحمل على الأنواع، فلا يكون

غير الأنواع في الموضوع، ولكن يكون غيرها بالاعتبار، فان كان الفصل المنطقي مشتقاً من معنى موجود في النوع لا يحمل على النوع، كان النوع منفصلاً بفصل هو غيره، كالانسان الذي هو ناطق، و إنما هو ناطق بنطق موجود حاصل فيه، و النطق لا يحمل على الانسان؛ فلا يقال: نطق لا بالاعتبار فقط بل بالموضوع، فهذا الفصل و ما يجري مجراه يستند إلى شيء هو غير النوع بحيث لا يحمل هو عليه»، انتهى.

و هو صريح في أن مبادي الفصل المنطقي التي هي الفصول الحقيقية قد تكون أموراً موجودة بوجود هو مغائر لوجود نوعه و أصرح من هذا ما ذكره همنيار في التحصيل بقوله ثم ليس يجب اذا كان الفصل المنطقي موجوداً أن يكون الفصل الذي هو بالاشتقاق موجوداً، فإنه لا يكون في أنواع الأعراض فصول مشتقة و لا في جميع الأنواع الجوهرية إلا ما كان مركباً منها»، انتهى. و هو يدل على أن مبدأ الفصل المنطقي قد يكون أمراً موجوداً بوجود كله، و قد لا يكون كذلك.

ثم لا يخفى أن أجزاء هذه الاعتبارات فيما يكون فصلاً طبيعياً موجوداً في الخارج بوجود مغائر للنوع و الجنس بحيث يصير باعتبار أخذه لا بشرط شيء متحداً معهما محمولاً عليهما مشكل جداً، حيث أنه موجود في الخارج بوجود مبائن للنوع. قال الشيخ في الشفاء و هذا إنما يشكل فيما ذاته مركبة، اذ المركب يجب أن يكون له أجزاء لا يحمل عليه، فلا يكون له جنس و فصل إلا بهذا الوجه»، ثم قال: «و أمّا ما ذاته بسيطة فعسى أن العقل يفرض فيه هذه الاعتبارات في نفسه على النحو الذي ذكرناه، و ليس نعني بالفرض تقدير أمر ليس فيه، بل يراد به أن هذه الاعتبارات فيه إنما يتعين بأخذه تارة مع صفة مشتركة بينها و بين غيرها - اذ هو يدل على أن لها مبدءاً مشتركاً بينها - و أخرى مع صفة أخرى دالة على أن ليس لها مبدءاً كذلك، بل مبدؤها لا يوجد إلا فيه، كما اذا تتبنا صفات النفس وجدنا أن لها قياماً بذاتها، فأخذنا الذات معها، فصارت أمراً دالاً على أمر مشترك بين الجواهر كلها، فقلنا: إن هذا جنس لها، ثم وجدنا أن لها صفة أخرى لا يوجد في غيرها هي كونها مدبرة

للبدن المركّب من العناصر الأربعة، فأخذنا معها الذات فصار دالاً على أمر لا يوجد إلا فيها؛ فقلنا: أنّه فصلها، وهكذا في غيرها من البسائط.

فاذا تقرّر هذا فنقول: إنّ الفصل المنطقي المشتقّ غير الفصل الطبيعي الجاري فيه الاعتبارات الثلاثة الذي هو جوهر في الجواهر المركّبة، وهو غير الفصل المنطقي المشتقّ الذي ليس بجوهر /PB85/ ولا عرض، وهو ليس فصلاً طبيعياً، بل مأخوذاً منه واعتباراً من اعتباراته فلا يلزم الايراد بلزوم انقلاب الفصل الطبيعي الذي هو الجوهر من جوهريته باعتبار أخذه بلا شرط شيء الى عدم كونه جوهرًا ولا عرضاً، فيلزم تبدّل الذات عمّا له من الذاتي الى غيره باعتبار من الاعتبارات.

ثمّ إنّ السيّد السند لما رأى أنّ المادّة أو الصورة في المركّبات ليس يجوز أن يكون لكلّ منها فيها ذات مغايرة لذات الأخرى، ولكلّها أيضاً بوجوه: منها أنّها ان كانتا موجودتين بوجودين لم يكن المركّب منهما ذاتاً واحدةً - اذ معروض الأثنينية بالحقيقة ليس يجوز أن يكون معروض الوحدة الحقيقية. قال صاحب التحصيل فيه: «كلّ ما له وحدة بالفعل فكثرة الأجزاء فيه بالقوّة؛ ومنها أنّ المادّة والصورة ان كان لهما ذاتان موجودتان بوجودين مغايرين لوجود كلّهما لم يكن الهبولى منها موجودة بالقوّة، لكنّ التالي باطل فكذا مقدّمة.

أمّا الملازمة: ما له وجود بالفعل لا يكون وجوده بالقوّة. وأمّا بطلان التالي فلا تفاق القوم على أن ليس لها وجود سوى كونها بالقوّة، وأنّ فعليتها صورتها، كيف لا؟ ولو كان لها وجود سوى ذلك لم يجوز أن يكون تارةً واحدةً وأخرى كثيرةً، ولم يحتجّ وجودها وفعليتها الى صورة تقوّمها وتنوّعها، وقد قام البرهان على امتناع كلّ واحد؛ ومنها أنّ المادّة الأولى والصورة الجسمية ان كانتا موجودتين بوجودين لكان الأمر كذلك في الهبولى الثانية والثالثة وغيرهما أيضاً، وهو باطل بوجهين:

أحدهما تقوّم مادّة المركّب بالصورتين، وهو يوجب امّا توارد العلل على معلول

واحد، أو تحصيل الحاصل؛ أو كون احدى الصورتين و كلتاها غير الصورة أو جزئها، و المفروض خلافه، هذا خلف.

و ثانيها: أن تكون المادّة الواحدة نوعين مختلفين أو أنواعاً كثيرة، ان احتاج الى انقلابات كثيرة؛ كإدّة الانسان المتوقّف تكوّن الانسان عنها الى أن تصير حنطة^١ و دماً و منياً، و غير ذلك من الأمور المتوقّف عليها وجود الانسان - ذهب^٢ الى أن المادّة و الصورة في المركّبات موجودتان بوجود واحد و التزم أن كلّ ما له وحدة حقيقية ليس له أجزاء كانت ذواتها موجودة بوجودات هي غير وجود كلّها»، انتهى.

و لا يخفى على أولى النهى أن وجودها تصدّى لها في اثبات مدّعاها و جوه غير و جبهة بوجوده و جبهة، مع مخالفته لما يلوح من الشفاء و غيره؛ و الحقّ ما قلناه، فاتبع الحقّ و لا تتبع الهوى!

و جدير بنا لو نقلنا عن الشيخ ما ينكشف عليك جلية الحال لتطرح خلف قاف /PA86/ ما قيل أو يقال، فنقول: قال الشيخ في الهيات الشفاء هيها شيء يجب ان تفهمه و هو أنّه حقّ أن يقال الحيوان بما هو حيوان لا يجب أن يقال عليه خصوص أو عموم، ليس بحقّ أن يقال الحيوان بما هو حيوان أن لا يقال عليه خصوص أو عموم، و ذلك لأنّه كانت الحيوانية توجب أن لا يقال عليه خصوص أو عموم لم يكن حيوان خاصّ و لا حيوان عامّ، و لهذا يجب أن يكون فرق بين أن يقول: الحيوان بما هو حيوان مجرداً بشرط لا شيء آخر و بين أن يقول: انّ الحيوان بما هو حيوان لا بشرط، لو كان يجوز أن يكون للحيوان بما هو حيوان مجرداً بشرط أن لا يكون معه شيء آخر وجود في الأعيان؛ بل الحيوان بشرط لا شيء آخر وجوده في الذهن فقط، و أمّا الحيوان مجرداً بشرط شيء آخر فله وجود في الأعيان، فإنّه في نفسه و حقيقته بلا شرط شيء آخر و ان كان مع ألف شرط يقارنه؛ و ليس يوجب ذلك أن يكون مفارقاً؛ بل الذي هو في نفسه و حقيقته خالٍ عن الشرائط اللاحقة،

١ - كذا.

٢ - جزء لما في قوله: «ثم انّ السيّد السند لما».

موجود في الأعيان، وقد اكتنفته من خارج شرائط وأحوال هو في حد ذاته الذي هو بها واحد من تلك الجهة حيوان مجرد بلا شرط شيء آخر.

قال في الفصل الحادي عشر من كتاب البرهان [من الشفاء]: «فيكون حال الجسم الذي هو الجنس بعكس حال الجسم الذي هو بمعنى المادة، فأما وجوده واجتماعه من وجود أنواعه، وما يوضع تحته فهي أسباب لوجوده، وليس هو سبباً لوجودها، ولو كان للجسمية التي بمعنى الجنس وجود محصل قبل وجود النوعية لكان سبباً لوجود النوعية مثل الجسم الذي بمعنى المادة، وان كانت قبلية لا بالزمان فلا يكون النوع هو هو»، انتهى.

وقد ظهر منه أنه حكم بوجود المادة في الخارج وبأن الماهية المجردة في الواقع عما عداها، أي الماهية بشرط عدم المقارنه - لا بشرط عدم الاتحاد - لا وجود لها إلا في الأذهان؛ وأما بشرط عدم الاتحاد فهي موجودة في الأعيان وان كانت مقارنة لما عداها مقارنة المادة الصورة وبالعكس، فإن كلاً منها ما أخذ بشرط عدم الاتحاد مع الفصول، فيكونان ماهيتين مأخوذتين بشرط لا، أي بشرط عدم الاتحاد موجودتين في الأعيان، وعدم الاتحاد لا ينافي المقارنة، بخلاف ما عليه أمر عدم المقارنة فإنه لا ينافي المقارنة، فلا توجد إلا في الأذهان.

وأيضاً يظهر من كلامه أن الماهية بلا شرط شيء ماهية مجردة عما عداها في حد ذاتها، وان كانت مخلوطة /PB86/ بما عداها بحسب القوة، وان كان ذلك ألفاً، فيصح أن يكون لها فردان بشرط لا شيء ولا بشرط شيء، فيكون هي أعمّ منها، وأما الحيوان بما هو هو أعمّ من الماهية المأخوذة بحسب الاعتبارات الثلاثة، فليتدبر!

□ قال: فالجنس و الفصل. [١٩/١٤٧]

أقول: حاصله: أن الجنس و الفصل حقيقتها أن تعقل معانٍ مختلفة تكون لها لوازم، يشترك الجميع في بعض تلك اللوازم و يختلف في البعض، فاللوازم المشتركة^١ فيها تسمى

جنساً و المختلف فيها تسمى فصلاً، أو لوازم أو أعراضاً.
 و لسائل^١ أن يسأل فيقول: فإذا هي لوازم لا مقومات، فنقول: أنّها لوازم بالاضافة
 الى المعاني التي ألتقط منها هذه اللوازم، و هي مقومات للمعنى العامي من حيث المفهوم، و
 ذلك أنّ المعاني العامية لا وجود لها في الأعيان كالحَيوان مثلاً، و أنّما وجودها في الذهن،
 فهي مقومه لنمط وجودها، أعنى في الذهن، و اللوازم المذكوره في الكتب هي اللوازم بحسب
 المفهوم لا بحسب الوجود، فالحسّ و الحركة و الارادة هي لوازم النفس، و لكنّها مقومات
 للحَيوان، أى من حيث المفهوم؛ اذ الحَيوان لا وجود له بحسب الامتياز الآ في الذهن.

□ [٢٣/١٤٧] قال: إنّ الوحدة العددية من بين الأقسام التسعة ...

أقول: تفصيلها على ما في الهيات الشفاء: «انّ الواحد امّا بالعرض، فهو أن يقال في
 شيء يقارن شيئاً آخر أنّه هو الآخر و أنّها واحد، و ذلك إمّا موضوع و محمول عرضي
 كقولنا: انّ زيداً و ابن عبدالله واحد، و انّ زيداً و الطبيب واحد؛ و امّا محمولان في موضوع،
 كقولنا: انّ الطبيب هو و ابن عبدالله واحد، اذ عرض أن كان شيء واحد طبيياً و ابن
 عبدالله، أو موضوعان في محمول واحد عرضي، كقولنا الثلج و الجصّ واحد، أي في البياض،
 اذ قد عرض أن حمل عليهما عرض واحد؛ و امّا بالذات، فمنه واحد بالجنس، و منه واحد
 بالنوع - و هو الواحد بالفصل - و منه واحد بالمناسبة، و منه واحد بالموضوع، و منه واحد
 بالعدد؛ و الواحد بالعدد قد يكون بالاتّصال و قد يكون بالتماس؛ و قد يكون لأجل نوعه، و
 قد يكون لأجل ذاته»، انتهى.

فهو يدلّ على أن الأقسام الأولية للوحدة ثمانية، ثامنها الوحدة بالعدد و هو على
 أقسام.

و لعلّ المصنّف - قدّس سرّه - جعل الوحدة بالاتّصال و بالتماس واحداً، و عدّهما

من الأقسام الأولية لها، ولم يجعل شيئاً منها تحت الوحدة بالعدد، بل جعل كلاً منهما من تلك الأقسام الأولية نظراً الى عروض الاتصال للمتصل و التماس للمتماسين، ونظر الشيخ ليس الى وحدة اتصاله، بل الى حال ذاته المتصل، وقس عليه أمر التماس؛ وكذا PA87/ قول الواحد على النسبتين اللتين في قولنا: الملك و النفس واحدة، لأنّ نسبتها الى البدن و المدينة واحدة، اذ ذاك و ان كان بواسطة عروض التناسب لها لكنّه ليس بالنظر الى وحدة التناسب، بل بالنظر الى ذات المنتسبين، فتكون جهة الوحدة ذاتها، ولذا عدّهما الشيخ من الواحد بالذات و ان كان المحقق الدواني لفي غفلة عريضة عن كونها عن أقسام الواحد بالذات.

ثمّ انّ الشيخ جعل الوحدة بالعدد على أقسام، منها ما ذكره بقوله: «وقد يكون لأجل نوعه»، والمراد به النوع المنحصر في شخصه على محاذاة ما ذكره الأستاذ المصنّف بقوله: «و بحسب نسبتها الى ما فوقها»، الى آخره. و ما وقع عن الشيخ بقوله: «لأجل ذاته» على محاذاة ما قاله الأستاذ: «بحسب نفسها المنازة» أي الطبيعة الكلية بما هي هي منازة عن طبيعة أخرى مع عزل النظر عن شمولها لافرادها النوعية أو الشخصية، بل بما هي هي طبيعة متميزة عما عداها من الطبائع.

و الذي ينكشف به هذا المقام الذي هو من مداحض الاقدام ما يتلخّص من الشفاء و يلوح منه هو أنّ الواحد بالجنس كثير بالنوع، و أمّا الواحد بالنوع فقد يجوز أن يكون كثيراً بالعدد، و قد لا يكون كذلك، اذا كانت طبيعة النوع كلّها في شخص واحد فيكون من جهة نوعاً و من جهة لا يكون كذلك، لأنّه كليّ من جهة، ليس بكليّ من جهة أخرى.

فإذ قد تقرّر هذا فنقول: انّ مراده من قوله: «لأجل نوعه» أي لأجل انحصار نوعه في شخصه، فالنظر حينئذٍ الى كونه واحداً بالعدد لأجل انحصار نوعه فيه، و لو عزل النظر عنه بخصوصه، و لوحظ هذا الشخص نظراً الى طبيعة النوعية بما هي هي يكون واحداً بالنوع. فقد ظهر سرّ ما قاله الأستاذ: «بحسب نسبتها الى ما فوقها» حيث انّ ما فوقها نوع منحصر

في شخص لا مطلقاً.

ثم لا يخفى أنّ الواحد بالفصل هو الواحد بالنوع بحسب الواقع و ان كان الفرق بينها و بين الوحدة النوعية بالاعتبار، بخلاف الفرق بين الوحدة النوعية و الجنسية، اذ قد تكون وحدتها متغايرةً بالذات، و قد لا تكون كذلك، كما اذا اجتمعتا في مادة واحدة، كالأنواع المتوسطة.

ثم لا خفاء في أنّ الواحد بالاتّصال هو واحدٌ من جهةٍ كثير من جهةٍ أخرى و هو قسمان، أحدهما: ما تكون الكثرة فيه بالقوّة كخطّ مستقيم أو مستدير أو سطح مستوي أو جسم له لا زاوية و لا انفراج فيه؛ و ثانيهما: ما يكون فيه كثرة بالفعل إلا أنّ اطرافها تلتق عند حدّ مشترك، كالحظّين المحيطين بزاوية؛ و من شرائط هذا القسم أن تكون /PB87/ الأطراف المتماسّة يشبه المتّصل في أن يتحرّك بعض منها بحركة الآخر، و هو قسمان: أحدهما: مقداران كان التيامهما بالوجه المذكور طبيعياً، كأعضاء الحيوان و ثانيهما: ما لا يكون كذلك، بل كان صناعياً.

و بالجملة الوحدة في هذا الصنف خارج عن الوحدة الاتّصالية الى الوحدة الاجتماعية، اذ هي بالحقيقة كثرات عشيتها وحدة لا تزال عنها الكثرة، بخلاف القسم الأوّل؛ فإنّ وحدته حقيقية و كثرته بالقوّة.

و أمّا انّ الواحد بالموضوع الذي جعله الشيخ من الواحد بالذات هو صيرورة عدّة أشخاص من الماء مثلاً ماءً واحداً، فتكون واحدةً بالموضوع على ما يلوح ممّا قاله الشيخ في الشفاء؛ و من ذلك أن يكون تكثره في طبيعته انما لها الوحدة المعدّة للتكثّر بسبب غير نفسها، و ذلك هو الجسم البسيط، مثل الماء؛ فإنّ هذا الماء واحد بالعدد ماء، و في قوّة أن تصير مياهاً كثيرةً بالعدد، لا لأجل المائيّة بل لمقارنة السبب الذي هو المقدار، فتكون تلك المياه الكثيرة بالعدد واحدةً بالنوع و واحدةً أيضاً بالموضوع؛ لأنّ من طبع موضوعها أن يتحد بالفعل واحداً بالعدد؛ و من الظاهر عن هذه العبارة أنّ من شأن تلك المياه المتعدّدة

أن يتحد و يصير ماءً واحداً بالعدد.

و المراد من قوله: «واحد بالموضوع» أنّ موضوع الكثرة من المياه المتعدّدة في شأنه أن تصير واحداً بالموضوع، أى يصير موضوعاً للوحدة العددية، فيصير موضوعاً واحداً، وذلك على ما قال: «و الجملة يقال: أنّها واحدة في الموضوع، إذ من شأن موضوعاتها أن تتحد، فتصير موضوعاً واحداً، فيكون جملتها حينئذٍ واحداً. ثمّ إنّ المراد من موضوعية تلك المياه الكثيرة كونها موضوعاً للكثرة العارضة لها لا مطلقاً.

فان قلت: أنّه لما كان من أقسام الواحد بالعدد فكيف يصحّ افراده عنه.

قلت: لعلّ ذلك من حيث أنّ ما سلبت عنه الكثرة هو الكثرة بالفعل أو بالقوّة، و ما

به الوحدة هو الوحدة العددية الشخصية، من هذه الجهة تناسب الواحد بالمناسبة.

[٥/١٤٩] قال: **في لحاظ التعيّن و الابهام ...** □

أقول: يعني أنّ في ذلك النحو من الملاحظة المسماة بلحاظ التعيّن و الابهام حالين، أحدهما: التعيّن و التحصّل و ثانيهما: الابهام و اللاتحصّل. بيانه: أنّ الحيوان في تلك الملاحظة بحسب نفس الأمر محصّل بالفصل، و متعيّن بحسبه، و بحسب تلك الملاحظة مبهم غير محصّل، فلتلك الملاحظة بحسب تلك الملاحظة حال و بحسب الواقع حال.

[٢٣/١٥٠] قال: **الشيء ما لم يتشخص لم يوجد ...** □

أقول: لا خفاء عليك^١ في أنّ ظاهر هذه العبارة و عكسها أن يكون بين التشخص و الوجود تلازم بمعنى عدم انفكاك أحدهما عن الآخر في الهوية PA88/ الشخصية سواء كانا أمراً واحداً - على ما عليه معشر الحكماء المتأهّلين - كالشيخين و غيرهما أو لا، كما عليه المتأخرون.

١ - ب: - عليك.

ثم انّ الشريف المحقق جعل هذا القول برهاناً على انتفاء الوجود الكلي الطبيعي في الأعيان في حواشيه على المحاكات ظناً منه أنه شيء، فلو كان موجوداً لكان متشخصاً فلا يكون كلياً، والأستاذ المصنّف - قدس سرّه - قد أورد هذا القول في مقام الايراد بأنّه لا يجمع ما عليه المتأهّون من الحكماء من وجوده في الأعيان. ثمّ أجاب عنه بأنّ المراد من المتشخص ما يكون متشخصاً أو متحدّاً معه، و الكلي الطبيعي الموجود في الأعيان متشخص بالمعنى الثاني لا الأوّل فلا يلزم أن يكون شخصاً.

و الحاصل: أنّ للباهية النوعية أو الجنسية وجودين، أحدهما: امتيازى انخيازى، و ثانيها: خلطي اتحادى.

وبعبارة أخرى: أنّ لها وجودين، أحدهما: ذهني و هي بحسب. هذا النحو من الوجود ممتازة عن أفرادها، غير مخلوطة بها، غير متحدة معها، لا يمكن أن يتوارد عليها استعداد حصول أفرادها الموجودة في الخارج، فضلاً عن كونها متحدةً معها، فلا تكون متشخصات مطلقاً، و ثانيها: وجود خارجي هي بحسب عين أفرادها متحدةً معها ان كان لها أفراد.

[٧/١٥٢] قال: هي المعلوم بالذات ... □

اقول: ردّ على المتأخّرين حيث ذهبوا الى أنّ المعلوم بالذات هو الأمر العيني، و العلم هو صورته القائم بالأذهان، كما الأمر في المبصرات و المسموعات، و بالجملة المحسوسات، و لم يعلموا أنّ المعلوم بالذات في العلم الحسولي هو الصورة المرتسمة مع قطع النظر عن ارتسامها، و كذلك الأمر في المحسوسات، حيث انّ المحسوسات بالذوات هي الصور المنطبعة في بنطاسيا، - و هو الحسّ المشترك - مع قطع النظر عن ارتسامها فيه، و بما هي مرتسمة فيه تكون احساسات، فالتغاير بين السمع و المسموع، و البصر و المبصر، و الشمّ و المشموم، و الذوق و المذوق، و اللمس و الملموس بالاعتبار، كما الأمر في العقل و المعقول.

□ [١٢/١٥٢] قال: هي بعينها ... □

أقول: تقريره، أنّ ما يميّز الشيء عن جميع ما يغيّره بحيث لا يشاركه شيء، قد تكون نفسه ان لم تكن له ماهية كلية، وكانت نفس ذاته توجب وحدته و تشخصه، و قد يكون نوعه ان كان له نوع لا يشارك غيره في جنس ما و كان منحصرًا في فرد، و كذا ان كان له مشارك جنسي و كان منحصرًا في فرد، و امتاز بفصله عن المشاركات الجنسية و بنوعه عمّا عداه، و قد لا يكون نوعه ان كان غير منحصر في فرد؛ و حينئذ ان كان له جنس متميّز بفصله عمّا ليس يدخل تحت جنسه. و بالفصل عن المشاركات الجنسية و بالأمر اللاحقة العارضة له /PB88/ عن المشاركات النوعية، و كذا ان كان لأفراده تعدّد و لا يكون له جنس - سواء كان هذا اللاحق أمراً يوجد في بعض و لا يوجد في آخر، أو أمور توجد جملتها فيه، و لا توجد في فرد آخر من نوعه - ثمّ هذا الأمر ليس يجب أن يكون وصفاً من أوصافه القائمة به أو بمادّته، اذ الشيء كما يتميّز بأمر كذلك يتميّز بغيره أيضاً، كالمادّة اذا كان الشخصان مشتركين في جميع أوصافها سوى المادّة و كالزمان اذا كان مشتركين فيها أيضاً، كما اذا وجد نوع السواد مثلاً في مادّة ثمّ عدم و وجد مرةً أخرى فيه، فانّ هذين الموجودين منه في هذين الوقتين ليسا أمراً واحداً بالشخص؛ لامتناع اعادة المعدوم، فيكون كلّ منهما فرداً آخر، و لا يتميّز أحدهما عن الآخر إلا بالزمان، و كأنّه أراد ذلك من قال: انّ الزمان من المشخصّات، قال صاحب التحصيل فيه و اللاحق اذا لحق في زمانين مختلفين لم يمنع الشركة، فيجب أن تكون وحدة الزمان شرطاً في التشخص.

و فيما وقع عنه - طاب ثراه - بقوله العرشى - «بل أنّما يحصل للماهية الممكنة بتضام الكلّيات من الخواصّ و الأعراض» الى آخره - نوع تعريض بما حصله صاحب التحصيل فيه بقوله: «و اذا تأملت المقولات التسع لم يتشخص شيء منها بذاته حتى يمنع الشركة إلاّ الوضع، فانّ الأين أيضاً لا يتشخص^١ بذاته مالم يتشخص بوضع ما، فاذاً المشخص هو

١ - ب: لا يشخص.

الوضع مع وحدة الزمان، فكلّ شيء لا وضع له، ولا زمان فماهيته غير متفرقة أشخاصاً بالوجود بوجه»، انتهى. ولم يعلم أنّ الوضع ذو ماهية كلية، فأني له أن يفيد التشخيص الآبمعنى التميّز و ماله تشخيص بمعنى امتناع الحمل على الكثيرين بذاته حتى يفيد تشخيص الشيء بهذا المعنى.

و أيضاً ليس للمجردات تشخيص و تميّز؛ اذ ليس لها مشخيص كذلك. و الحق أنّ مشخيص الأمور الابداعية بمعنى مميّزها من لوازمها، فلذا انحصر نوعها في فرد، و أمّا الأمور الحادثة فمشخصاتها بهذا المعنى بعضها أمور يتعلّق بالحركة و الزمان، و بعضها أمور يتعلّق بالوضع و المكان، و جميعها يعرض لموادّها، فتعيّنها أمّا هو لتعيّن موادّها و تتكثر أفرادها بتكرّرها. قال بهمنيار في تحصيله^١: «انّ من الأشياء ما يكون تشخيصه بذاته كالحال في واجب الوجود بذاته، و منه ما يكون تشخيصه بلوازم ذاته كالعقول الفعّالة، و منه ما يكون يعارض لاحق في أوّل الوجود»، انتهى.

و لا يخفى أنّ تشخيص العقول بلوازمها محمول على الامتياز و تقليل الاشتراك و الآفتشخيصها بمعنى امتناع حملها على الكثرة بحسب PA89/ استنادها الى المتشخيص بذاته القائم بذاته القيوم بذاته الذي هو التشخيص نفسه، على ما صرح به الأستاذ المصنّف، قدس سرّه.^٢

[١٥٣/٦] قال: و على القصد الأوّل

أقول: لا خفاء في أنّ الشيخ ذهب الى أنّ نظام الوجود الأكمل ليس مقصوداً له - تعالى - بالقصد الأوّل؛ بل إنّما مقصوده و معشوقه هو ذاته الحقّة من كلّ جهة، و يفيض عنه ذلك النظام بحسب علمه و علوّ مجده و قدسه.

قال في فصل ترتيب وجود العقول و النفوس بهذه العبارة: «و لا يجوز أن يكون الكلّ

١ - ش: تحصيل.

٢ - وقع من هنا سقط في نسخة «م».

عنه على سبيل قصد منه، كقصدنا لتكوين الكلّ ولوجود الكلّ، فيكون قاصداً لأجل شيء غيره، وهذا الفصل قد فرغنا من تقريره في غيره»، انتهى.

وقوله: «لتكوين الكلّ» متعلق بقوله: «قصد». وقوله: «في غيره»، أي غير المبدأ الأوّل تعالى، وعنى منه الملائكة السماوية من النفوس المتعلقة بالأجرام العلوية، حيث حقّق هنالك: أنّ فيضان العالم الأسفل عنها ليس بالقصد الأوّل، بل إنّما فيضانه لا بالقصد الأوّل، وإذا كان أمرها كذلك فما ظنّك بجناب قدسه الربوبي، لأنّه أولى بذلك وأظهر على ما قال متّصلاً بما نقلنا عنه. وذلك فيه أظهر ونخصّه من بيان امتناع أن يقصد وجود الكلّ عنه أنّ ذلك يؤدّي الى تكثّر ذاته، فأنّه يكون فيه حينئذ شيء بسببه يقصد، وهو معرفته و علمه لوجوب القصد واستحبابه أو خيرية فيه توجب ذلك، ثمّ قصد ثمّ فائدة يفيدها آياه القصد على ما أوضحنا قبل، وهذا محال. وليس كون الكلّ عنه على سبيل الطبع بأن يكون وجود الكلّ عنه لا بمعرفة ولا رضى عنه، وكيف يصحّ هذا وهو عقل محض يعقل ذاته. فيجب أن يعقل أنّه يلزمه وجود الكلّ عنه لأنّه لا يعقل ذاته إلا عقلاً محضاً ومبدأً أوّل. و إنّما يعقل وجود الكلّ عنه على أنّه مبدؤه، وليس في ذاته مانع أو كاره لصدور الكلّ عنه، وذاته عالمة بأنّ كماله وعلوه بحيث يفرض عنه الخير، وأنّ ذلك من لوازم جلالته المعشوقة له لذاته. وقال في التعليقات: «اللزوم على وجهين، أحدهما: أن يكون الشيء لازماً عن الشيء بطبيعته وجوهره كلوازم الضوء عن المضيء والاستحارة عن الحارّ، والآخر أن يكون لازماً عنه، وهو أن يكون تابعاً لعلمه بذاته، وأنّه يعلم أنّه يصدر عنه ذلك اللازم، وهو اللزوم الذي يلزم عن الباري؛ فأنّه في ذاته كامل تامّ معشوق عالم لذاته، أنّ له المجد والعلو، وأنّ هذه الموجودات عنه لازمة عن علمه بذاته وعن مجده وعلوه؛ لأنّ الخيرية شيء غير ذاته» /PB89/.

[٢١/١٥٣] قال: على الاصطلاح الآخر

أقول: فيه تنبيه وتلويح الى ردّ ما عليه المحقّق الدواني وكذا الفاضل الخفري زعماً

منه أن ليس ههنا اصطلاحان، بل التجرد و قد يؤخذ بمعنى أنّها في حد ذاتها مجرد عمّا عداها، و ذلك يصدق على الماهية لا بشرط، فإنّ الماهية المأخوذة لا بشرط يصدق عليها أنّها في حد ذاتها مغائرة لما عداها؛ و قد يؤخذ بمعنى المجرد بالكلية في الواقع بمعنى أن لا يقارنها شيء آخر البتة، و هو الذي حكم الشيخ بأنّه لا وجود لها إلا في الذهن؛ و من ذلك لا يلزم أن يكون هناك اصطلاحان، انتهى.

و لا يخفى أنّ ما وقع عنه بقوله: «و هو الذي حكم الشيخ»، الى آخره اشارة الى ما قاله في الشفاء من أنّ الحيوان المأخوذ بعوارضه هو الشيء الطبيعي الذي يقال أنّ وجوده أقدم من الوجود الطبيعي، تقدّم البسيط على المركّب، و الماهية بهذا المعنى لا وجود لها في الخارج؛ اذ كلّ ما يوجد فيه يكون بعض ما يقارنه في الذهن غير زائد عليه في الخارج، كالماهية الجنسية بشرط بعض من الأشياء، كالفصل حيث أنّه نظر اليها في الذهن بذلك الاعتبار يكون مقارناً له، لكنّه في الخارج متحد معها، فلا يكون زائداً عليها في الخارج، فلا يكون لهم فيه اصطلاح آخر.

قلت: إنّ الأستاذ المصنّف - قدّس سرّه - قد حكم بأنّ تلك الاعتبارات على الاصطلاح الآخر لا اختصاص لها بالماهية الجنسية أو النوعية، بل جارية في أية طبيعة بالقياس الى أية حقيقة كانت، محصّلة أم غير محصّلة، و ما حكم به الشيخ هو أنّ الماهية المجردة جزء من المخلوطة، و لا يلزم من ذلك أن يكون جزءاً لها في الخارج على ما قال: «نسبة الحيوان الى حيوانٍ ما نسبة الجزء الى الكلّ و البسيط الى المركّب»، انتهى. نظراً الى اعتبار الماهية بشرط لا؛ اذ من اعتبر هذه الاعتبارات في أجزاء الماهية لا يقول إنّ الجزء المحمول اذا أخذ لا بشرط شيء هو جزء من نوعه، بل يقول أنّه جزء له اذا أخذ بشرط لا شيء، و جنس اذا أخذ لا بشرط شيء، و نوع اذا أخذ بشرط شيء.

ثمّ إنّ الاعتبار فيها اذا أخذت بشرط لا هو أن لا يكون بعض الأشياء - كالصورة مثلاً - داخلاً فيها، و لا عيناً لها؛ و لكنّها بحيث لو انضمّ هو اليها لكان خارجاً عنها مقارناً لها.

ألا ترى! أنّ الحيوان اذا أخذ بشرط لا فيكون هو البدن، ولا تكون النفس جزءاً منه، ولا عيناً له؛ بل يكون خارجاً عنه، مقارناً له، والمجموع المركب منهما لا يحمل عليه شيء منهما. وأما الاعتبارات الثلاثة في الماهية بحسب الاقتران لا الاتحاد، فهو أن تؤخذ بشرط أن تقارنها ببعض الأمور الخارجة عنه /PA90/ كالإنسان نظراً الى تعيينه بخصوصه و تشخصه بخصوصه، فيكون زيداً مثلاً؛ وبشرط أن لا يقارنها شيء فهو غير موجود إلا في الذهن حيث أنه على تقدير وجوده في الأعيان يقارنه تعيين و تشخص؛ لأنّ الشيء ما لم يتشخص لم يوجد. هذا على تقدير أخذها بشرط لا نظراً الى العوارض الخارجية، والآ لم توجد لا في الخارج و لا في الذهن؛ لأنّ الموجود في كلّ ظرف لا يخلو عن الكون فيه أو بشرط أن يقارنها، فيكون موجودةً شخصاً من الأشخاص، وبلا شرط شيء هو أن يوجد بحيث لا يآبي عن المقارنة و اللامقارنة.

فالمعتبر في الماهية بشرط لا، بحسب الاصطلاح الأوّل أمران:

أحدهما: عدمي، و هو حذف بعض ما عداها عنها على أن لا يكون عينها و لا جزؤها.

و ثانيهما: وجودي، و هو أنّ ذلك لا يكون مقارناً لها زائداً عليها، كالحيوان اذا أخذ بشرط لا نظراً الى النفس، فإنها لا تكون حينئذٍ عيناً له و لا جزءاً منه.

و ليس شيء منها محمولاً على المجموع لأنّهما ليس من الأجزاء المحمولة بل من أجزائه الخارجية. و الماهية بهذا الاعتبار موجودة في الخارج، و ذلك بخلاف ما عليه أمرها اذا أخذت بشرط أن لا يقارنها شيء في الخارج؛ فإنها غير موجودة فيه، و هو اصطلاح آخر بحسب المقارنة لا الاتحاد. فعلم أنّ اعتبار المقارنة و اللامقارنة اصطلاح آخر.

فقد لاح أنّ للماهية بالقياس الى عوارضها ثلاث اعتبارات:

منها: أن تؤخذ الماهية مع عوارضها، و تسمى الماهية حينئذٍ مخلوطة، و بشرط

شيء؛

ومنها: أن تؤخذ بأن لا يقارنها شيء منها، ويسمى حينئذٍ مجردةً وبشرط لا شيء؛
ومنها: أن تؤخذ غير مقيدة بشيء منها، ويقال لها حينئذٍ المطلقة، ولا بشرط شيء؛
وأنَّ الأوليين متنافيتان مندرجتان تحت المطلقة.

[١/١٥٢] قال: فهذا ميزان ... □

أقول: بما حاصله أن معاني المشتقات العارضة، إذا أخذت بشرط لا كانت مبائةً للمفروضات، والعوارض الآخر فهي باعتبار أنَّها اعراض مبائة و باعتبار أنَّها عرضيات و مأخوذة لا بشرط شيء متصادقة، وهذا كما أنَّ الذاتيات كالحَيوان و الناطق إذا أخذت بشرط لا فهي مبائة، و إذا أخذت لا بشرط شيء فهي متصادقة، وهي بالاعتبار الأول: مادة و صورة، و بالاعتبار الثاني جنس و فصل /PB91/. فحال الذاتيات و العرضيات في هذا الحكم، أعني المبائة من وجه و التصادق من وجه آخر واحد و ان اختلفا في كون أحدهما محمولاً بالذات متّحداً مع الموضوع، و الآخر بالعرض بمعنى المجاز العقلي لا الحقيقة، و الذات في المرتبة المتأخرة كما ظنّه المقلدون؛ حيث انّ منهم و ان ذهب الى التغاير بين المادة و الصورة ذاتاً ذهب الى أنّ حمل العرضيات على المعروضات بالحقيقة و ان كانت هي متأخرة من ذوات معروضاتها. و منهم من ذهب الى اتّحادهما بالذات، و تركّب النوع المركّب منها تركّباً اتّحادياً - كما فصلناه سابقاً - و العرضيات على معروضاتها على المجاز. و الحقُّ أنّ الحمل كذلك و التغاير بينهما بالذات، كما عليه مسلك الأستاذ، قدّس سرّه.

[١٥/١٥٢] قال: و لا يستشعر ... □

أقول: فتكون خصوصية كلِّ من أفراد طبيعة واحدة لاغية في تحقّقها، فلا يصحّ الحكم بتعدّدها بتعدّد أفرادها، كما لا يخفى. قال الرئيس في منطق الشفاء: «و ليس يمنع كون الحيوان الموجود في الشخص حيواناً ما أن يكون الحيوان بما هو حيوان لا باعتبار أنه حيوان

بِحَالٍ مَا موجوداً فيه، لأنّه اذا كان هذا الشخص حيواناً فحيوانٌ ما موجود، فالحيوان الذي هو جزء من حيوانٍ ما موجود كالبياض، فأنّه وان كان غير مفارق عن المادّة فهو ببياضيته موجود في المادّة، على أنّه شيء آخر معتبر بذاته، و ذو حقيقة بذاته وان كان عرض لتلك الحقيقة في الوجود أمر^١ آخر».

و قال في موضع آخر: «وأمّا الحيوان لا بشرط شيء فله وجود في الأعيان فأنّه في نفسه و حقيقته بلا شرط شيء آخر، وان كان مع ألف شرط يقارنه من خارج، فالحيوان بمجرد الحيوانية موجود في الأعيان، و ليس يوجب ذلك أن يكون مفارقاً بل الذي هو في نفسه خالٍ عن الشرائط موجود في الخارج، و قد اكتنفه من خارج شرائط و أحوال، فهو في حدّ وحدته التي هو بها واحد من تلك الجملة، حيوان مجرد بلا شرط شيء آخر وان كانت تلك الوحدة زائدة على حيوانيته»، انتهى.

و من ههنا ظهر أنّه لا يلزم من كون الكلّي الطبيعي موجوداً في الأعيان أن يتكثّر ذاته بتكثّر أفرادها بالذات، وأنّ معروض الكلّي المنطقي هو نفس طبائع الأشياء. و أمّا المتأخرون فلمّا رأوا أن لا معني للكلّي الطبيعي إلا ما عرض له الكلّية حين عروضها له، و هي أنّما تعرض له في الذهن، ذهبوا الى أن PA92/ ليس الموجود من الطبيعيات إلا أفرادها وأشخاصها، لانفس مفهوماتها الكلّية بشرط أن تعرض لها هذه، و هو لو تمّ، فإنّما يتمّ لو كان الكلّي الطبيعي نفس الطبيعة المشروطة بهذا الشرط، و ليس كذلك لما حقّقنا [ه].

و بما قرّرنا [ه] ظهر حال ما قال شارح المطالع: «انّ الكلّي الطبيعي لا وجود له لوجهين، أحدهما: أنّه لو وجد لكان امّا عين الجزئيات أو جزئها أو خارجاً عنها؛ و الأوّل باطل، و الالكان كلّ واحد من الجزئيات عين الآخر، وكذا الثاني، و الّا لتقدّم عليه بالوجود، فلا يحمل عليه، و أمّا الثالث فهو بين^٢ الاستحالة»، انتهى.

١- ب: أو.

٢- م: - بين.

و أنت خير بجواز اختيار الشق الأول من دون لزوم كون أحد الفردين منه هو الآخر، وهو ظاهر.

و ثانيها؛ أنّ الطبيعي من الكلّيات ان وجد في الأعيان فالموجود منه أمّا مجرد الطبيعة، أو هي مع أمر آخر، لاسبيل الى الأول و الأ لزم وجود الأمر الواحد بالشخص في أمكنة مختلفة و اتصافه بصفات متضادة، و هو بين البطلان. و لا الى الثاني و الأ لم يخل من أن يكونا موجودين بوجود واحد، أو بوجودين، فالأول باطل، و الأ لزم قيام الشيء الواحد بأكثر من أمر واحد، و ان قام بالمجموع لا يكون شيء منها موجود بوجودين، لما يمكن حمل الطبيعة على مجموعها، و هو باطل قطعاً»، انتهى.

و لنا اختيار الشقّ الأول من دون لزوم ما توهمه من الفساد، لوجوده في الخارج بوجوده الخلطي الاتحادي لا الامتيازي.

[٣/١٥٥] قال: مذهباً ثالثاً *

أقول: أولها: الوحدة العددية الكلية المهمة؛ و ثانيها: الماهية المتعدّدة في الأعيان بالذات بتعدّد أفرادها؛ و ثالثها: عدم صحّة اتصافها بالوحدة و الكثرة. و الحقّ أنّ من ذهب الى الأول حكم بهذا الآخر، لأنّ للطبيعة الكلية حالتين حالة الامتياز و الانحياز، و حالة الخلطية و الاتحاد؛ فن حكم بالاحتمال الأخير لا يأتي عن وجودها الاتحادي الخلطي الذي بحسبه يتعدّد لا بالذات، بل بالعرض؛ فتدبر!

[١١/١٥٥] قال: و ان وقع قبل النسبة *

أقول: أي من حيث قبل السلب المعبر عنه بالنسبة الارتباطية فيكون ذلك السلب MA67/ أيضاً بحاله، كما في تقديمه على «من حيث» و علّله بقوله: «لكون السلب»، الى آخره. و بالجملة أنّه لا فرق في كون السلب سلباً لاعدولاً، في كلا الشقين تقديم السلب

عليه و تأخيره عنه.

و الحاصل: أنّ الصادق من /PB92/ هذه الحيشية هو السالبة لا الموجبة التي محمولها سلب، وليس فيه ارتفاع النقيضين في الحقيقة، بل ارتفاع الموجبة المحصلة والمعدولة بحسب هذا النظر؛ يعني أنّ العقل اذا جرّد النظر الى الماهية وحدها، لم يجدها في هذا الاعتبار متّحداً بغير ما هو ذاتي له، و ذلك يقتضى صدق سلب ما سواه بحسب هذا الاعتبار عليه، بمعنى أنّ العقل اذا يحكى عن حالها في هذا النظر أخبر عنها بسلب ما عداها و يكون صادقاً؛ ولو أخبر عنها بحسب هذا النظر بايجاب شيء سوى الذاتي كان كاذباً، و لكن تقديم «من حيث» على السلب في قولنا «الماهية الانسانية من حيث هي ليست واحدة و لا كثيرة» يتبادر منه كون سلبها عنها من تلك الحيشية، فيلزم كونه ذاتاً أو ذاتياً لها، و ذلك بخلاف ما عليه أمر تأخيره عنه، فأنه لا يتبادر منه ذلك لورود السلب عليها مدة تلك الحيشية،^١ فيرجع ذلك الى سلبها^٢ من حيث الانسانية، فلا يكون بأنّ الحيشية^٣ الانسانية^٤، وان كان يوهم ذلك أيضاً توهماً فاسداً كما يوهم تقديم «من حيث» على السلب الايجاب العدولي توهماً فاسداً، على ما تبته عليه بقوله: «الآن ذلك يوهم أيضاً أنّ مطابق السلب»، الى آخره.

[١٨/١٥٦] قال: ليست ذاتية ...

أقول: أي ليست هي المقصودة بالذات لنظام العالم مع كونها مبرّاة عن القوّة و الشرّية، حيث أنّ المراد بها العقول و النفوس، كما سيأتي في متن الكتاب. ثمّ إنّ قصد هذه الطبائع الجزئية^٥ الطبائع الشخصية ليس بالقصد الأوّل، و كذلك أمر^٦ قصد الطبيعة التي هي العناية الالهية الطبائع النوعية.

٢ - م: سلبهما.

٤ - كذا.

٦ - م: قصد أمر.

١ - م: فيلزم كونه ... الحيشية.

٣ - ب: حيشية.

٥ - ش: - الطبائع الجزئية.

ثم انّ قصد الطبائع الجزئية المقدّسة الروحانية الهويات الجزئية الجسمانية يندفع ما يتوّهم من أن قصد الطبيعة التي هي العناية الالهية الطبائع النوعية يستدعي أن لا يكون لشيء من تلك الطبائع أفراد شخصية متكرّرة، بل انما يستدعي تحقّقها تحقّقاً فرداً واحداً لا غير.

أقول: [١٣/١٥٧] غايات الخير.

أقول: أمّا غايته الحقيقية و خيريته الحقيقية^٢ فهو ذاته تعالى، و ما عداه من الغايات فهو بالعرض لا بالقصد الأوّل. و لعلّ ما ذكره الشيخ بقوله: «بالقصد الأوّل»، ناظر الى الأوّل، فلا ينافي ما نقلنا من الشفاء آنفاً، فتذكّر!

و الحاصل أنّه تعالى من غايات الخير و من جملتها، فهو المقصود بالقصد الأوّل و ما عداه فهو منطوق في خيريته المقصودة بالقصد الأوّل. فمراده من كون غايات الخير في نظام الكلّ بالقصد الأوّل هو هذا، و أنّ ما عداه من الغايات /PA93/ و الخيرات في نظام الكلّ مستهلك نظراً الى خيرية ذاته، مضمحلّ بشعاع مجده، فذاته و خيرية ذاته هو المقصود بالقصد الأوّل في نظام الكلّ و خيراتته.

قال الشيخ في التعليقات: «تعليق - العناية هي أنّ الأوّل تعالى خير عاقل لذاته، عاشق لذاته، مبدأ لغيره، فهو مطلوب ذاته، و كلّما يصدر عنه مطلوبه فيه الخير الذي هو ذاته^٣، و كلّ هذه الصفات ما لم تعتبر فيها هذه الاعتبارات واحدة».

«تعليق - العناية صدور الخير عنه لذاته لالفرض^٤ خارج عن ذاته و لا لارادة تكون له متجدّدة^٥، فذاته غايته. /MB67/ و اذا كانت ذاته غايته، و ذاته مبدأ الموجودات

١ - ب: بتحقيق.

٢ - ش: الحقيقية.

٣ - م: - هو ذاته. ش: الذي في ذاته.

٤ - ش: لاله في.

٥ - ش: متجددة.

فعاينته بها تابعة لعنايته بذاته، وأيضاً إذا كان مطلوبه الخير والخير ذاته وهو غايته وهو مبدأً لمساواة، فعلمه بذاته أنه خير مبدأً لهذه الأشياء عنايته له بها».

[١/١٥٨] قال: يذهبان *

أقول: ردّ على من توهم أنّ للماهية فردين، واحد منهما لا يكون مقروناً بشيء من العوارض المخصّصة و يكون الآخر مقروناً بها؛ زعماً منه أنّ هذا ما عليه افلاطون^١ ومعلمه سقراط حيث قالوا: إنّ لكلّ نوع كائن فاسد فردين، أحدهما: فاسد كائن له أعراض مخصّصة، و ثانيهما: أزلي أبدي ليس له أعراض مخصّصة. إذ لو عرض له شيء منها لما كان عامّاً شاملاً لجميع أفراد نوعه.

و الأستاذ المصنّف - طاب ثراه - قد ردّ عليه بأنّ ليس هذا مذهبها، والسند عليه ما سينقله عن شريكه فيما بعد حيث قال: « فظنّ قوم أنّ القسمة توجب ». الى قوله «و كان المعروف بأفلاطون» الى آخره، حيث انّ ذلك مذهب لقوم آخرين.

و بالجملة أنّ ما ذهب اليه هو ما قاله الأستاذ على وفاق ما عليه الرئيس، و قد ذكر فيما بعد تفصيلاً لما نسب اليهما من أمر المثل الأفلاطونية، و لم يذكر هذا الاحتمال على ما قال: «قلت: المثل الأفلاطونية» الى آخره.

[١٢/١٥٨] قال: و زفي اليها *

أفيد: المذكور في سائر ابواب الشفاء هو بلفظ زفي بالزاء و الفاء.

[٣/١٦٠] قال: برزخاً.

أقول: قد يعبرون عنه بـ «أرض الحقيقة» و «أقليم الثامن» و هذا بازاء الصور

الخيالية عند المشائين، القائمة بالقوى الخيالية، وأما أولئك الأقوام فقد جعلوا هذه القوى روازن عالم المثال الذي هو اقليم الصور المتوسطة بين الغيب والشهادة، وهذا غير الصور المعلّقة من العقلية الصرفة التي هي في عالم الآله والصقع الربوبي، وقد ذكر الأستاذ هيينا المثل بأربعة معانٍ، و صوّب الأخير.

[٤/١٦٠] قال: **بالجواهر العقلية ... /PB93/**

أقول: عند كثير من متأخري هؤلاء الأقوام أنّها المصوّرة في الأرحام بأذن ربّها تعالى. بل أنّهم أبطلوا القوى مطلقاً، نظراً الى أنّ أفعالها ليست أقلّ إحكاماً و اتقاناً و تركّباً من أفعال المصوّرة سيّما الأفعال الكثيرة المتقنة المحكمة الصادرة عن النفوس النباتية الغير الشاعرة بما تفعله، و نسبوا جميع هذه الأفعال الى ملائكة موكلّة بها سمّوها ربّ النوع. و بالجملة^١ مال الى هذا القول كثير من متأخريهم بعد التأمل في عجائب الأفعال الحادثة في عالم الطبيعة من النباتات و الحيوانات المتخالفة الحقيقة و القوي و الآثار و الأفعال، و الرجوع الى فطرة الله التي فطر الناس عليها^٢ من الذكاء و الميل الى الصواب. فتحيروا في كيفية صدور هذه الأفعال العجيبة البالغة أقصى غاية الكمال، و في كيفية شعور هذه القوي بأنواع المحسوسات و المذوقات عن هذه القوي الضعيفة التي لا شعورَ بنفسها، و بما يصدر عنها من الآثار و الأفعال المنسوبة اليها من الصور و الأشكال الغريبة و التخطيطات المقدرية و الأوضاع المتلازمة في الرحم التي تشاهد في أنواع النبات و الحيوان، و ما يراعى فيها من الحكم و المصالح التي تحيّرت فيها الأوهام، عجز عن /MA68/ ادراكها العقول و الأفهام، كما تشهد به الكتب المدوّنة في منافع الأعضاء و القوي. اذ المذكور فيها قد بلغ خمسة آلاف، و ما لا يعلم أكثر ممّا علم، فرجعوا عمّا ذهبوا اليه و التجؤا آخر الأمر الى

١- م، ب: + أنه.

٢- اقتباس من كريمة الروم، ٣٠: «فَطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا».

استنادها الى الخالق القدير، واعترفوا بامتناع صدورها الا عن العليم الخبير الذي لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء^١، يفعل بقدرته الشاملة ماشاء في أي وقت شاء، كما نطق به كلامه الكريم و كتابه العظيم، سيما ما ذكره في معرض الاستدلال على عظمته و كماله بقوله: ﴿ وَ هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ ﴾^٢.

و أما المشاؤون فجعلوا هذه القوي الضعيفة بمنزلة الآلات و الشرائط في تأثيره تعالى فيها، و هؤلاء الاشرقيون لا بد لهم من أن يجعلوا تلك الملائكة التي هي أرباب الأنواع بمنزلة الشرائط؛ و المصوّر الحقيقي هو الله تعالى. و يؤيد هذا ما في الخبر أن ليس له ظلّ يسكه و يسك الأشياء بأظلتها، حيث أنّ بعض من عاصرناهم قبل هذا الزمان من الأشياخ^٣ قال: «انّ المراد من الظلّ هو ربّ النوع»؛ فليتدبّر.

ثمّ أنّ هذا المعاصر قد ذكر أنّ من التفاسير من حمل «ولى من الذلّ» في قوله عزّ من قائل: ﴿ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الذَّلِّ ﴾ على ربّ النوع/PA94/ كما أنّ الظلّ في هذا الخبر محمول عليه، و الله عالم بحقيقة أقواله و مرموزات مقاله.

[٥/١٦١] قال: لا فى زمان و لا مكان.

أقول: حاصله أنّ الطبيعة الكلّية المجرّدة الصرفة عن الزمان و المكان في الأعيان لا تصحّ صيرورته زمانياً مكانياً بحسبه، و ذلك بخلاف ما عليه أمره، و كذلك بحسب الظرفين -الذهن و الأعيان- كما عليه مسير غير الأفلاطونيين من الحكماء المشائين.

[٩/١٦٢] قال: يستبين الأمر في الأربعة الباقية من الخمسة.

أفيد: فلنورد كلامه بعبارة على نظمها بأجمعها، ثمّ لننكر^٥، فلنوضح سبيل

١ - اقتباس من كريمة يونس، ٦١: «وَمَا يَغْرُبُ عَنْ رَبِّكَ».

٢ - آل عمران، ٦.

٣ - ب: الاشياخ.

٤ - في النسخ: ليس.

٥ - كذا. ش: لننكر.

ارحاضه^١ في الوجوه الخمسة على التفصيل. قال: «وأنت إذا فكرت وجدت أصول أسباب الغلط في جميع ما ضلّ فيه هؤلاء القوم خمسة.

أحدها: ظنّهم أنّ الشيء إذا جرّد من حيث لم يقترن به اعتبار غيره كان مجرداً في الوجود عنه، كأنه إذا التفت إلى الشيء وحده و معه قرين التفاتاً خلا عن الالتفات إلى قرينه، فقد جعل غير مجاور لقرينه.

و بالجملة: إذا نظر إليه لا بشرط المقارنة فقد ظنّ أنّه نظر إليه بشرط غير المقارنة، حتّى أنّما يصلح أن ينظر فيه، لأنّه غير مقارن بل مفارق؛ فظنّ لهذا أنّ المعقولات الموجودة في العالم لما كان العقل يناها من غير أن يتعرّض لما يقارنها أنّ العقل ليس ينال إلاّ المفارقات منها، وليس كذلك؛ بل لكلّ شيء من ذاته اعتبار، و من حيث اضافته إلى مقارن اعتبار، فإنّنا إذا عقلنا صورة الانسان مثلاً من حيث هي صورة انسان وحده، فقد عقلنا موجوداً وحده من حيث ذاته و من حيث عقلنا، وليس يجب أن يكون وحده و مفارقاً، فإنّ المخالط من حيث هو هو غير مقارن على جهة السلب، لاعلى جهة العدول الذي تفهم منه المفارقة بالقوام، وليس يعسر علينا أن نقصد بالادراك أو بغير ذلك من الأحوال واحد من الاثنين ليس شأنه أن يفارق صاحبه قواماً و ان فارقه حدّاً و معنىً و حقيقةً اذا كانت حقيقته ليست مدخولةً من حقيقة الآخر، اذ المعية /MB68/ توجب المفارقة لا المداخلة في المعاني.

والسبب الثاني: غلطهم في أمر الواحد، فإنّنا^٢ اذا قلنا أنّ الانسانية معني واحد، لم نذهب فيه إلى أنّه معني عدده واحد و هو بعينه يوجد في كثيرين، فيتكثّر بالاضافة، كأب واحد يكون للكثيرين، بل هو كآباء لأبناء متفرّقين. و قد استقصينا القول في هذا في موضع آخر. فهو لآء لم يعلموا أنّا نقول لأشياء^٣ كثيرة أنّ معناها واحد، و نعي بذلك أنّ أيّ واحدٍ منها لو توهمناه /PB94/ سابقاً إلى مادّة هي بالحالة التي للأخرى، كان يحصل منها هذا

١- ارحاض: غسل.

٢- م: فأنّما.

٣- م: الاشياء.

الشخص الواحد، وكذلك أيّ واحدٍ منها^١ سبق الى الذهن منطبعاً فيه، كان يحصل منه هذا المعنى الواحد و ان كان اذا سبق واحد تعطل الآخر فلم يعمل شيئاً، لاكل الحرارة التي لو طرئت على مادة فيها رطوبة أثرت معنى آخر أو تعرّضت لذهن سبق اليه معنى رطوبة و معقولها فعملت معنى آخر، فلواثمّ فهموا معنى الواحد في هذا، لكفاهم ذلك ما أضلّهم.

والثالث: جهلهم بأنّ قولنا: انّ كذا من حيث هو كذا شيء آخر مبائن في الحدّ له، قول متناقض، كقول المسؤول الغالط اذا سئل: هل الانسان من حيث هو انسان واحد أم كثير؟ فقال^٢: واحد أو كثير. فانّ الانسان - من حيث هو انسان - انسان فقط، وليس من حيث هو انسان شيئاً إلا انسان، والوحدة والكثرة غير الانسان، وقد فرغنا أيضاً من تفهيم هذا.

والرابع: ظنّهم أنّا اذا قلنا انّ الانسانية توجد دائماً باقية، أنّ هذا القول هو قولنا انسانية واحدة أو كثيرة، و أنّما يكون هذا لو كان قولنا الانسانية و انسانية واحدة أو كثيرة بمعنى واحد، و لذلك لا يجب أن يحسبوا أنّهم اذا سلّموا لأنفسهم أنّ الانسانية باقية، فقد لزّمهم أنّ الانسانية الواحدة بعينها باقية حتى يضعوا انسانيةً أزليةً.

الخامس: ظنّهم أنّ أموراً مادّيةً اذا كانت معلولةً يجب أن يكون عللها، أيّ أمور يمكن أن تفارق؛ فأنّه ليس اذا كانت الأمور المادّية معلولةً و كانت التعليقات مفارقةً يجب أن يكون عللها التعليقات لاحالة، بل ربّما كنت جواهر أخرى ليست من المقولات التسع. ولم يتحقّقوا كنه التحقيق أنّ الهندسيات من التعليقات لا تستغني حدودها عن الموادّ مطلقاً و ان استغنت عن نوع من الموادّ، و هذه أشياء يشبه أن تكفي في تحقيقها أصول سلفت»، انتهت عبارته بألفاظها.

«نحن نقول: قد دريت أنّ هؤلاء القوم أنّما أوقعهم - في القول بوجود الطبيعة المرسلّة لابشرط شيء وجوداً منازلاً عن وجودات الأفراد - ظنّهم أنّ الكلّي الطبيعي كجوهر ذات الانسان المرسل من حيث نفسه، اذ هو بحسب وجوده من حيث جوهر ذاته مجردة لاحالة

١- ب: فيها.

٢- م: يقال.

عن المادّة الهيولانية و علاقتها والطبيعة الجسمانية و عوارضها، فيجب أن يكون متمحضّ الاستناد الى العناية الأولى الالهية، فيكون بحسب نفس ذاته المرسلّة من حيث هي موجوداً من دون مداخلة شيء من الموجودات الطبيعية، /PA95/ فيجب أن يكون هو بوجوده الالهي منازاً عن الموجودات الطبيعي. و أمّا سبب غلطهم هناك اغفالهم اهمال^١ الفحص والتفتيش عن كون الوجود الالهي لنفس الحقيقة المرسلّة بماهي هي غير مصادم لمقارنة /MA69/ الموجودات الطبيعية على سبيل الاتفاق، من دون مداخلة ذلك في اعتبار الحقيقة. و اذا تحققت ذلك: فنقول الأمور الخمسة التي ذكرها الشريك ليس شيء منها من أسباب غلطهم أصلاً.

أمّا الأول: فلاّتهم لم يجعلوا عدم اقتران^٢ جوهر الحقيقة المرسلّة الموجودة بشيء غيرها معتبراً في نفس جوهرها الموجود من حيث هو وجوداً ألياً، بل جعلوه لازماً على سبيل الاتفاق من جهة اقتضاء العناية الالهية وجود نفس الحقيقة المرسلّة لابشرط شيء و تمخّض استنادها من حيث نفسها اليها، فالسلب البسيط - أي اللابشرطية - هناك مقارن للسلب العدولي - أي البشرط^٣ لائية - على سبيل الاتفاق لراجع اليها، كما في وجود الحقيقة المرسلّة على المخالطة بوجود الفرد لا يصحّ أنّ اللابشرطية راجعة الى البشرط شيئية، بل أمّا يصحّ أنّها مقارنة و مخالطة ايّها على سبيل الاتفاق. فاذن قد بان ما أورده الشريك أنّما له صلوح أن يورد في مقام افساد حجّتهم لا في مقام ابطال مذهبهم.

و أمّا الثاني: فلاّتهم في محاولة أنّ يثبتوا للماهية المرسلّة لابشرط شيء وجوداً في حدّ لابشرطيتها مبائناً لوجودات الأفراد بأسرها، فكيف يستقيم أن يقال: انهم يجعلونها واحداً بعينه من الأفراد!؟

و أمّا الثالث: فلمثل ذلك بعينه، فانهم في سبيل اثبات وجود للماهية من حيث

١- م: - اهمال.

٢- ب: اقران.

٣- كذا و في سائر الموارد.

نفسها لا بشرط الوحدة والكثرة ولا بشرط شيء من الأشياء مطلقاً وراء نفس جوهرها، فكيف يقال، أنهم يجعلون الماهية من حيث هي هي^١ شيئاً آخر مبائناً لها في الحد؟
وأمّا الرابع: فلاّتهم يجعلون الانسانية الموجودة الباقية على شأنها أبداً طبيعة الانسانية المرسله بماهي هي، لا انسانية واحدة بعينها، أو انسانيات^٢ كثيرة^٣ بأعيانها.
وأمّا الخامس: فلاّن أصحاب القول بالتعليقات هم الفيثاغوريون لا الأفلاطونيون والسقراطيون. وأن أفلاطون قد أبطل القول بالبعد^٤ القارّ المجرد والامتداد السيّال المفارق، و أقام على ابطال ذلك حججاً واضحة. ثمّ هؤلاء يسندون الأمور الحادثة الى العلل المفارقة، و يشبتون للهندسيات مبادي أيضاً من التعليقات الموجودة في الأعيان بطبائعها المرسله /PB95/ وجوداً آخر وراء ماها من الوجود بوجود أفرادها.

و بالجملة: أن سبيل إبطال هذه الأقاويل ما نحن سلكناه بفضل الله سبحانه، لا غير؛ فليثبت، انتهى^٥.

ثمّ أقول: وقوله: «أنا نقول الأشياء كثيرة»، الى آخره، حاصله أن مراده في بيان بطلان المثل بذلك المعني و الاهتداء الى ما تفتنوا به لعلموا أنه قد أضلّ هؤلاء الأقوام، و ذلك بأن يقال ان الوحدة في الأشياء امّا^٦ على أن لو وجد واحد منها في مادّة لوجد فيها الآخر و كان عينه، كما اذا وجدت شمعة منقوشة بنفس خاتم تشاركه فيه خواتيم عائده، فانه اذا ضرب عليها خاتم بعد أخرى لم تتغير نقشها الأوّل، كما اذا تخيلنا عدّة أمور مشتركة في حالة وحدانية، فانّ الخيال الأوّل هو الخيال الثاني كما أنّ النقش /MB69/ كذلك، و كلية الصورة المنقوشة أو المتخيّلة أوّلاً نظراً الى النقوش و الخيالات بمعنى المطابقة لا الاشتراك. و في قوله: «لو توهمناه سابقاً الى مادّة»، أي النفس المجرّدة التي ترتسم فيها الصورة

١ - ب - هي.

٢ - م - انسانية.

٣ - م - كثيرة.

٤ - ش - البعد.

٥ - أي انتهى ما أفاده مصنف القيسات في المقام.

٦ - ب - ثم.

٧ - كذا.

الكليّة بما هي مرتسمة فيها، وهي قابلة كشمعة بعينها منقوشة بنفس خاتم بعينه. وأمّا على أن يكون كلّ واحد منها بحيث اذا حصل في الذهن بعينه لم يحصل الآخر كذلك بعينه و ان حصل أمر مشترك بينه وبينه كأشخاص انسانية مشتركة في معنى واحد هو الانسان، و ذلك اذا اخذت لاجباهي مرتسمة فيها، فانّها كليّة بمعنى الاشتراك حيث أنّها قيست الى هويات شخصية كلّ منها اذا حصل لا يكون هو الآخر.

وبعبارة أخرى: أنّ ما ينتقش^١ الذهن بواحد منها غير ما ينتقش بالآخر و ان اشتركا في الطبيعة الكليّة المعقولة، و كليّتها و اتّصافها بها بمعنى الاشتراك لا المطابقة، لأنّ الأوّل: باعتبار أنّها معلومة؛ والثاني: باعتبار أنّها علم؛ والعلم والمعلوم متّحدان بالذات. فالصورة الانسانية الحاصلة في العقل من حيث أنّها علم^٢ يتّصف بالكليّة بمعنى المطابقة، فأنّ الصورة العقلية الحاصلة من كلّ فرد، و من حيث أنّها انسان متّصف^٣ بالكليّة بمعنى الاشتراك.

بل الحقّ أنّ الكليّة ليست^٤ باعتبار الاشتراك كما يظهر من كلام الشيخ هيينا، قال في كتاب النفس من الشفاء: «ولكن معنى ذلك أنّ السابق من هذه اذا أفادت للنفس صورة الانسانية فانّ الانسانية لا تفيد البتة شيئاً، بل يكون المنطبع منها في النفس^٥ واحداً^٦ هو عين الخيال الأوّل، و لا تأثير للخيال الثاني فيه، ولذا يقال: انّ زيدا و عمرواً لهما معنى واحد، فالمعقول في النفس من الانسان هو الذي كليّ و كليّته لا لأجل أنّه في النفس، بل لأجل أنّه مقيس الى أعيان/PA96/ كثيرة موجودة أو متوهّمة حكمها عنده حكم واحد»، انتهى.

و هو صريح في أنّ الكليّة اذا فسّرت يكون المفهوم متساوي النسبة الى أفرادها، لا يعرض للشيء الآ في النفس.

٢- م: - علم.

٤- م: - الآ.

٦- ش: واحد.

١- م: + به.

٣- كذا في النسخ.

٥- ب: + منها.

فقد وضح و بان أن كَلِيَّة^١ الطبيعة المرسله بمعنى الاشتراك، لا يصح أن تكون في الأعيان، حيث أنّها في الأعيان لو وجدت منازةً عن الأفراد، - كما ذهب إليه أفلاطن - كانت شخصاً بعينه كصورة كَلِيَّة قائمة بنفس شخصيته بماهي قائمة بها، و ذلك كصورة و نقش بعينه بشمعة بعينها من خواتيم منقوشة بنقش واحد؛ فالكَلِيَّة بمعنى الاشتراك الذي هو مناطها، لا وجود لها إلا في الذهن، على ما قال: «لكفاهم ذلك ما أضلّوا».

و بالجملة: أن الصورة الكَلِيَّة بما هي مرتسمة في النفس و علم لا يكون حالها إلا كحال الطبيعة الكَلِيَّة الموجودة في الأعيان بوجودها الامتيازي الذي هو المثل الأفلاطونية التي هي شخص خارجي، لا اشتراك فيها حتى يكون كلياً. و ذلك كنقش الصورة الكَلِيَّة القائمة بالنفس الشخصية بماهي مرتسمة فيها، على ما نثبه عليه الشيخ هيننا بقوله: «الى مادّة هي بالحالة التي للأخرى»، أي النفس المجردة المرتسم فيها الصورة الكَلِيَّة بما هي /MA70/ مرتسمة فيها، و حالها حينئذ حال شمعة هي مادّة لصورة نقش خاتم بعينه مشارك لسائر نقوش خواتيم متشاركة في ذلك النقش، بحيث اذا ضرب كل منها على تلك الشمعة المنقشة بالنقش الأول منها، فأنه نقش بعينه، لا يتغيّر بضرب كل منها عليها تارة بعد أخرى، فلا يكون كلياً كالنقش الخيالي، و هو الصورة الكَلِيَّة الطبيعية في الذهن بماهي مرتسمة فيه، لأنّه شخص ذهني لا كلي، فالأمر الكلي الخارجي الموجودة بوجوده الامتيازي بمنزلته، اذا وجد في الأذهان بما هو مرتسم فيها، و ان وجد فيه المطابقة، و لكن لم يوجد فيه الاشتراك و هو قياسه الى أمور كثيرة الذي^٣ هو مناط كَلِيَّته.

و ماظنه العلامة الحفري و غيره - من وجود الكَلِيَّة بمعنى المطابقة ظناً منهم أن للكَلِيَّة معنيين، أحدهما: المطابقة؛ و ثانيها: الاشتراك - فهو من بعض الظنّ، لانتفاء الكَلِيَّة عنه بالاعتبار الأوّل، على ما صرّح به الشيخ في كتاب النفس من الشفاء على ما نقلنا [ه].

١- م: الكَلِيَّة.

٢- م: أو.

٣- كذا.

اتَّبِعَ الْحَقَّ فَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى! قال الشيخ في الهيات الشفاء: «أتمها بالقياس الى النفس الجزئية التي انطبعت /PB96/ فيها^١ شخصية».

[] قال: فكيف يستقيم ... *

أقول: لعلَّ نظر الشيخ في أنَّ الطبيعة المرسلَة اذا وجدت في الأعيان منمارةً يلزم أن يكون شخصاً، حيث انَّ الشيء ما لم يتشخص لم يوجد. وقد تقدّم منّا حاشية أو ضحناه أن وجودها الامتيازي العقلي بما هو علم أمر شخصي خيالي، كنقش خاتم على شمعة بعينها، وأمر الكلّي الطبيعي بوجوده الامتيازي هو هذا، فتصحّ بحسبه المطابقة لا الاشتراك، فيستقيم^٢ أن يقال الى آخره، و من ههنا يصحّ ما أورده الشيخ في الثالث رداً على أفلاطن ضرورة أن الماهية بوجودها الامتيازي لو وجدت في الأعيان لكانت واحدةً وكثيرةً، فتكون من حيث هي واحدة كثيرة، وهو قول متناقض.

والسرّ في ذلك أن ليس للماهية في الأعيان مرتبة خارجية لا تكون لها في تلك المرتبة وحدة وكثرة، وذلك بخلاف ما عليه أمرها اذا كانت موجودةً في الذهن بوجودها الامتيازي، لأنّها يصدق عليها أنّها من حيث نفسها لا واحدة ولا كثيرة، لأنّها في الذهن مرتبة لا يكون^٣ لها فيها شيء من العوارض، كالوحدة والكثرة، فلا يكون من حيث كذا إلا كذا لأشياء غيره، كما لا يخفى.

[١٧/١٦٥] قال: بل الحاسّة

أقول: قد استمرّ ديدنه وعادته في اطلاق الحاسّة السادسة على القوّة العاقلة في غير موضع من كتابه أثولوجيا، أي معرفة الربوبية وهو لغة يونانية، وقد فسرها بها تلميذه

١- م: انطبقت منها.

٢- كذا.

٣- ب: لا تكون.

فرفور يوس الصوري، كما أنّ الأسطيكيا اسم كتاب أقليدس باليونانية. ومعناه الأسطقسات وهي الأصول. وقد ذكر ذلك في كتاب ارشميدس في أشكال الكرات والمخروطات.

[٢٢/١٦٥] قال: في العقل ...

أقول: قال هذا العظيم في كتاب طونيكا^١: «انّ الحدّ هو القول الدالّ على ماهية الحدود، أي كمال وجوده الذاتي، وهو ما يحصل من جنسه القريب و فصله، فلا يستبعد أن تكون علّة الشيء بالحقيقة ما يكون سبباً لظهوره.»

قال الرئيس في فنّ البرهان من الشفاء: «انّ لقائل أن يقول: انّ الحدّ يعرف جوهر الشيء و ذاته، فكيف تؤخذ فيه الأسباب الخارجة /MB70/ عنه.» ثمّ أجاب عنه بقوله: «فالجواب عنه أنّما يؤخذ في هذا الشيء. لأنّ جوهره متعلّق بتلك الأسباب، و اضافته إليها ذاتية له في جوهره ان كان من الأسباب الخارجة عن الشيء ما هو كذلك. ولا يمكن أن تعرف ما هذه حال جوهره إلا بذكر أسبابه، بل يجب أن تقول الحقّ و تعلم أنّ حدّ الشيء من جهة ماهيته يتمّ بأجزاء قوامه و ما ليس خارجاً عنه، و يتمّ من جهة أنّيته /PA97/ بسائر العلل حتّى تتصوّر ماهيته كما هو موجود، و يتحقّق بذلك ما يقوم ماهيته في الوجود، فتمّ به وجوده، فيقع لتك الماهية حصول به»، انتهى.

و من ههنا لاح سرّ ما ذكره بقوله: «أنّ ما هو» الى آخره؛ و ذلك لبساطة الأنوار المقدّسة، فما يذكر من الأجزاء يفرضها العقل، فيكون أجزاء لحدودها لالقوامها، فاذاً تحدّدها بمائيتها^٢ معرفة أسبابها، و كذا معرفة لميبتها الغائية و شرافة بعضها و أجليته، مثل الصادر الأوّل حيث لا يتقدّم عليه إلا ذات مُبدعه القيوم - جلّ ذكره - فهو الذي قد أيّسه و أخرجته من اللبس المطلق، دون ما بعده من العقول في السلسلة الطولية، لسبق المتوسط

١ - كذا و في سائر الموارد. والصحيح: طويقا.

٢ - م: بمائتها.

عليه و ان لم تكن المادة، فيكون ذلك أجمل مبدعاته و أوّل مجموعلاته، لترتّبته على محوذة أمره و صرافة ابداعه.

و بالجملة اضافة البارى القيوم اليه بخصوصه بالفاعلية و الغائية و المبدأية و المعادية و الى ما عداه، أعني مجموع عالم الأمر و جميع مراتب الأمريات و هويّات الابداعيات الشواهد و العوالى من العقول، بل النفوس بأسرها في وجودها و تماميتها و عودها و ذاتها و فعلها بماهى ملحوظة^١ الاستناد في تلك الجهات و الاعتبارات الى بارئها الحقّ سبحانه، فيلحظ أنّ أفاعيل العقول الفعّالة و تأثيرات النفوس المدبّرة بأمر فعّاليتها و صنع تدبيره.

ثم يعلم من ذلك لميّة كون مثابة النفس القدسية الناطقة البشرية عند استتمام مرتبة العقل المستفاد، واستكمال نصاب التألّه و التقدّس و مهاجرة اقليم الحسّ و مرافضة عالم الهبولى التي هي بالحقيقة القرية الظالم أهلها^٢ تنسلخ عن عوارض النفسية، و يستحقّ اسم العقل الناصع^٣، و تنخرط في سلك الملكوت الأعلى، و تكون في آخر السلسلة العودية^٤ مثابة العقل في أوّل السلسلة البدوية؛ فاذن كما كان العقل أوّل المراتب في سلسلة البدو، و هذا أخيرة المراتب في سلسلة العود، فيتكرّر الملكوت الأعلى في دائرة الوجود في نظام الجملي أوّلاً و آخراً. فقد بان سرّ كلامه في أنّ مطلب ما فيه مطلب لم، على أوضح بيان و أصرح تبيان؛ واللّه هو الهادي.

[٢/١٦٧] قال: و ربّما يقال *

أقول: القائل صاحب الاشراف في كتاب المطارحات.

[١٨/١٦٧] قال: لاعن بداية ...

أقول: يتعلّق بقوله «متعاقب» الى قوله: «في امتداد الزمان» بمعنى عدم انتهاء تلك

٢ - اقتباس من كريمة النساء، ٧٥.

٤ - م: + و.

١ - م: لمحوذة.

٣ - الناصع: الخالص الصافي.

الأفراد ليس من جهة الأزل، *PB97*/ على ما عليه القائلون بالقدم، بل إنما يكون لاتناهيها من جانب الأبد. قال في كتابه الأفق المبين بهذه العبارة: «نحن إنما نقضي بانتهاء تمادي الزمان في جهة الماضي، لانسياق البرهان الى أنه يستحيل أن يمتدّ المقدار الى نهاية بالفعل، أي نوع كان من أنواع المقادير»، انتهى.

و لا يخفى أنه لا يلزم *MA71*/ من ذلك أن يكون له بدوٌ زمني، على ما تبته عليه - طاب ثراه - في ذلك الكتاب على ما قال: «ثم بعد أن يتصرّح أنه يستحيل تمادي الزمان الى لانهاية بالفعل، لا يجب أن يحكم بلزوم وجود الآن بالفعل في المبدأ، فإنه ليس تناهي امتداد المقدار في مقداريته مساوق وجود والطرف له، فكثيراً^١ ما يكون المقدار متناهي المقدارية ولا يكون له طرف موجود بالفعل كمحيط الدائرة ومحيط الكرة. وكثيراً^٢ ما ينتهي المقدار عند حدّ، ولا يكون ذلك الحدّ نهاية له، كما ينتهي^٣ سطح المثلث عند كل نقطة من نُقَط زواياه، وليست هي طرف ونهاية له. وكثيراً^٤ ما يكون الشيء حادث الوجود، ولتقرّره وجوده مبدأً لكونه بعد البطلان والعدم بالفعل، ولا يلزمه وجودان بالفعل في مبدأ حدوثه كالحركات التوسطية. فاذن ليس يلزم من حدوث الزمان حدوثاً دهرياً، ولا من امتناع تماديه بحسب مقداريته الى لانهاية بالفعل أن يوجد هناك بالفعل آن.

والحكّماء الكرام السبعة المقتبسون نور الحكمة من مشكاة النبوة، وهم ثالث و انكساغورس وانكسيمايس و أنباذقلس و فيثاغورس و سقراط و أفلاطن خاتم الحكّماء الالهيين، و ان طابقونا على أنّ للزمان بل لجملة المجازات بدواً في التقرّر والوجود لكن لم يتهيأ فحصرهم لتقنين القوانين و احصاف^٤ الأحكام و حسم^٥ معضلات الشبه و حلّ معقودات الأوهام.

١- م: تكثير.

٢- م: كثير.

٣- ب: ينتهي.

٤- احصاف: احكام.

٥- يمكن أن يقرأ في م: حم. أي ذوب.

[١٩/١٦٧] قال: من بعد عدمه المكّم. *

أقول: لاختفاء في أنّ المتبر في الأزلية الزمانية للشيء ما لا يكون مسبقاً بعدم زمني مع عدم عرو الزمان عن وجوده، فما يقابله من الحادث الزمني انتفاء أحدهما، إمّا بأن يكون مسبقاً بعدم زمني، أو بعدم وجوده مستمراً في جميع ذلك الزمان؛ فإذا فرض فرد أول طبيعة كلية مقارن لأول جزء من الزمان المسبوق بالعدم الغير المكّم مع عدم استمراره في جميع الأزمنة يكون حادثاً زمنياً، فلو فرض قدم تلك الطبيعة زماناً لا يلزم منه وجودها في زمان من دون شيء من أفرادها.

و ظاهر المصنّف - طاب ثراه - اعتبار المسبوقية بالعدم المكّم في الحادث الزمني، فلا تكون /PA98/ طبيعة الكائنات الحادثة والهويات الزمانية قديمة زماناً، لكونها متّحدة مع أفرادها المسبوق كلّ منها بعدم زمني؛ فلو وجدت تلك الطبيعة وهي متّصفة بالقدم الزمني، يلزم تحقّقها بدون شيء من أفرادها، فعنده - طاب ثراه - تكون طبائع الكائنات مثلها في الحدوث الدهري والزمني جميعاً.

فان قلت: أنّه ينافي ما سيذكره - طاب ثراه - بقوله: «ولا يلزم من ذلك حدوثها في الزمان بعد العدم الممتدّ الزمني»، الى آخره.

قلت: أنّه ليس الأمر كذلك، حيث انّ ما تجسّمه المتكلّفون هو أنّ العدم السابق على وجود العالم ممتدّ موهوم، فيلزمهم القول بكونه زمنياً، والمصنّف - طاب ثراه - قد حكم بأنّ ذلك عدم غير مكّم بل عدم صريح، لا الامتداد واللامتداد فيه. ولا ينافي ذلك أن تكون طبائع الكائنات مسبوقة بعدم زمني من جهة أن لا تكون موجودة في أول جزء من الزمان الذي هو مقدار الحركة، فتكون /MB71/ بهذا الاعتبار حادثاً زمنياً، كما تكون بذلك الاعتبار حادثاً حدوداً دهرياً، وأنّ اولئك المتكلّفين ما فهموا من الحدوث الّا الزمني، و حكموا بأنّ ذلك العدم السابق ممتدّ موهوم، فتكون طبائع الكائنات معها حادثاً حدوداً زمنياً لادهرياً. والمصنّف في العبارة الآتية قدرّد عليهم بأنّ الأمر ليس كذلك.

قال في الأُفق المبين: «انّ الأزل على ضريين، أزل زمني، وأزل سرمدى.» ثمّ قال: «وأمّا الأزل الزمني فهو جملة المتماضي من الزمان في جهة المضيّ الزمني بحيث لا يتقدّمه زمان أو شيء آخر زمني أو آني^١ أصلاً. وبالجملة أزمنة متماضية في جانب الماضي بحيث لا يكون في الوجود أو الوهم زمان يكون هو قبل تلك الأزمنة، ولا يكون أيضاً قبلها آن»، انتهى.

فالزمان و حامله و حامل حامله، قديم زمني و حادث دهري، و ما سواه من الموجودات كطبائع الكائنات. والكائنات عنده - طاب ثراه - حادث زمني^٢ دهري نظراً الى العدم الصرف الباتّ الذي قد حكم عليه المتكلّمون بأنّه زمني.

قال في ذلك الكتاب: «فاذ^٣ قد أثبتنا تناهي مقدار الزمان في جهة البداية، فقد أبطلنا الأزلية الزمانية على المعني الفلسفي المشهور، فتحقّق أنّ الأزل الزمني إنّما هو مقدار من الزمان في جانب البداية، لا يسبقه زمان أو شيء آخر غير الزمان سبقاً زمانياً»، انتهى.

والمتكلّفون قد حسبوا أنّ العدم السابق على وجوده عدم ممتدّ، فيستلزم أن يكون هنالك زمان يسبقه، فيكون /PB98/ حادثاً زمانياً، والمصنّف نسبهم الى التجشّم هيئنا، و في الأُفق المبين الى «أولى القرائح السقيمة» على ما قال: «وأمّا الفرقة المتسمّية بالمتكلّمين، فاذا أنّهم يتوهّمون بين وجود الجاعل المبدع - تعالى ذكره - و بين حدوث العالم عدماً للعالم، مستمراً الى حين حدوثه، متماذياً في جهة المبدأ لا الى أوّل أصلاً، فيضعون بحسب هذا الوهم أزمنة^٤ موهومة غير متناهية من جهة المبدأ. منبّئة التماضي الوهمي من جهة المنتهى عند حدوث العالم، و يعبرّون عن ذلك الامتداد الموهوم الغير المتناهي بالأزل، ولا يستصحّ ذلك الآ القرائح السقيمة والغرائز العقيمة، ولا يكاد يذهب اليه إلا مسياح^٥ الوهم المتوغّل

١- ب: أتي.

٢- م: - و.

٣- م: و.

٤- م: أن منه.

٥- مسياح: من يسبح بالشرّ و النميمة و ينشرهما.

في ماهية الطبيعة الجسمانية وتيهاء الظلمة الهيولانية»، انتهى.

فقد بان أنه - طاب ثراه - نفي التقدّم الزماني عن العدم الصريح الدهري، وهذا لا ينافي أن تكون طبائع الكائنات معها مستحفظ الوجود، مستبقة التقرّر على الاستمرار المتعاقبة للوجود في جملة امتداد الزمان وان كانت مسبقةً بجزء من الزمان الموجود الغير الموهوم، فتكون الطبائع وهوياتها جميعاً حادثةً زمانيةً ودهريةً معاً. واختصاص كلّ فرد منها بزمان لا ينافي عدم اختصاص طبيعة به. وأمّا الزمان وحامله ومحلّ حامله فهو حادث دهري لا غير.

وأمّا حكمه بما وقع عنه بقوله: «مما لا غناء له في تصحيح قدم وجود الطبيعة في الدهر بتة» فهو حقّ، وأمّا كون تلك الطبيعة قديمةً زمانيةً فأما يستتب^١ إذا لم يخل^٢ الزمان من أزاله الى أبده عن شيء من أفرادها الحادثة على ما أو مانا اليه سابقاً من أنّ المعتبر في حدوثه عدم بقائه في جميع الأزمنة، سواء كان مسبوقاً بعدم زماني أو لم يكن، كما اذا وجد^٣ فرد منه في أوّل جزء من الزمان؛ فليتدبر!

ثم لا خفاء في جواز أن يقال من قبله - طاب ثراه - من اثبات كون /MA72/ كلّ فرد من الكلّي بعد زمان فيكون مسبوقاً بعدمه المكمّم، والكلّ^٤ أيضاً كذلك نظراً منه الى الأنواع المتوالدة^٥ و حدوثها. وأمّا الأنواع المتولدة المستبقة فإنه سييطل قدمها من سبيل اثبات تناهي الزمان وتماديه الى أوّل، حيث انّ اثبات^٦ هذه الأنواع يدوم بدوام أفرادها الغير المتناهية المتعاقبة على ما زعمه القائلون بالقدم، ظناً منهم أنّها قديمة. وذلك بخلاف ما عليه الأنواع المتولدة، فأنّها حادثة حدوثاً زمانياً لحدوث أفرادها مطلقاً كذلك، حيث انّ كلّ حادث منها مسبوق بالزمان، وهكذا فالطبيعة أيضاً كذلك.

١ - يستتبّ: يستبين.

٣ - الكلمة مهملة في «م».

٢ - لم يخلو.

٤ - يمكن أن يقرأ في م: الكلّي.

٦ - م: - اثبات.

٥ - ب: المتولدة.

ثم انه - طاب ثراه - أشار الى حدوث الأنواع/PA99/ المتوالدة على تقدير وجودها بالدهر و ان لم يكن بالزمان بقوله: «و بالجملة اذ لا امتداد في الدهر، فلانتهاهي الأفراد المتعاقبة»، الى آخره.

[١٥/١٦٩] قال: **و لا وجود له.***

أقول: أي وجوداً محصلاً؛ أي قارّ الذات.

[٢٠/١٦٩] قال: **هو أول وقت ...**

أقول: فقد نفي الأولية عن الوقت، و يتصوّر ذلك بوجهين:

أحدهما: جعل الأزل الزماني مقداراً غير متناهٍ في الماضي من الزمان الذي لا بداية لوجوده كما لا تنهيه لتمادي مقداره، و الأبد الزماني مقداراً منه في المستقبل لا ينتهي تماديه الى حيث لا يستمر اتصاله بعده. و الأزلية استمرار الشيء في الأزمنة الماضية بحيث لا يكون له أول، أي دوام الوجود في الماضي. و الأبدية استمراره في الأزمنة بحيث لا يقف عند حدّ، أي دوام الوجود في المستقبل. فحينئذٍ نفي الكون عن الكلّي بوجوده و استمراره في جانب الماضي بوجود أفرادها الغير^١ المتناهية فلا يكون هنالك أول وقت لا يوجد شيء من أفرادها، ثم يوجد حتّى يكون الكلّي كائناً؛ بل لا وقت إلا يوجد فيه فرداً ما منه.

و أمّا عدم فساده فن جهة وجود أفرادها في الزمان المستقبل الى لانهاية لا يففية^٢، فلا زمان هو آخر لا يكون فيه فرد منه لفسد، و لا أول^٣ لا يوجد فيه فرداً ما منه حتّى يكون الكون على ما قال، و كان قبله وقت؛ و ليس ولا واحد منها موجوداً فيه، و في الفساد ما يقابله الى آخر وقت ليس ولا واحد منها موجوداً فيه.

١- ش: -الغير.

٢- يمكن أن يقرأ في ش: تقتفيه.

٣- م: يفسد الأول.

و ثانيهما: جعل الأزل مقداراً متناهٍ الى العدم الصريح الدهري لازمان ولا آن يتصوّر فيه، فالزمان بأزله منتهٍ الى ذلك العدم، ولا وقت قبل ذلك الزمان ولا آن، بل عدم صريح غير زماني، فالكلّي لا يكون حيث لا يوجد في ذلك العدم وقت لا يوجد شيء من أفراده فيه حتّى يكون كائناً؛ بل لا يوجد في ذلك العدم الغير المكتم، وهو العدم الدهري شيء من أفراده. ومع ذلك فالكلّي غير كائن. و ظاهر الشيخ هو الوجه الأوّل، و الأستاذ على الأخير، على ما تبّه عليه بقوله الشريف: «و نحن نقول» الى آخره، و من هنالك قال الشيخ: «فهذا الوجه من الناس من يقول» الى آخره، اشارة الى أرسطو و تابعيه الذاهيين، على ما نصّ بقوله: «و هم القوم الذين^١».

فان قلت: انّ الشيخ لما نسب اليهم أنّهم الناس، فيلزم عدم ارتضائه. بقولهم بالقدم، فيقول بالحدوث.

قلت: لا يظهر ذلك منه؛ لجواز أن يكون عدم ارتضائه بمقاهم من حيث حكمهم الكلّي بكلّ كليّ /PB99/ بأنّه غير كائن ولا فاسد، بل من الكلّي ما^٢ يكون كائناً و فاسداً؛ و منه ما لا يكون كذلك، لأنّ^٣ الكلّي مطلقاً غير كائن /MB72/ و فاسد.

قال في طبيعيات كتابه الشفاء: «فيشبه أن يكون في العالم قيامات تتوالى في سنين لا تضبطها التواريخ، و ليس بمستنكر أن تفسد الحيوانات والنباتات و أجناسها، ثم يحدث بالتولّد دون التوالد، و ذلك لأنّه لا برهان على امتناع وجود الأشياء و حدوثها بعد انقراضها^٤ على سبيل التولّد دون التوالد»، انتهى؛ و هو صريح في المدّعى.

[٥/١٧٠] قال: في الحدوث ...

أقول: أى المسبوق في الأعيان بعدم لا في زمان أو آن. فاذن لا يكون بحسبه امتداد

٢- م: من الكلّي ما.

٤- م: انقراضها.

١- م: الدين.

٣- ش: لا أنّ.

ولا لا امتداد، فالزمان من أزله منتهٍ إليه، فلا يكون قبله وقت لا يوجد شيء من أفراد الكلّي حتّى يكون كائناً، بل لا يكون كائناً؛ إذ هذا النحو من السبق في وعاء الدهر والسرمد ليس يستوجب الزمانَ و الامتداد الذي يأباه طباع وعاء الدهر و السرمد، و يحتاج فهمه الى لطف قريحة.

و نعم ما قال الأستاذ في غير موضع من صحفه و زبره: «لكنّ القريحة ما لم تكن مُرضعةً رضاع^١ العلم من ثدى العرفان و مسقيةً لبان الحكمة من مسقاة البرهان لم تقو على حمل اعباء هذه المسألة و ابقاء حقّ هذه الحقيقة».

[٥/١٧٢] قال: حدوث كل واحدة.

أقول: لا خفاء في أنّ الحكم بالحدوث الزماني لكل فرد من أفرادهِ مع أنّ أوّل فرد منها غير مسبوق بزمان و آن مطلقاً و ان كان مسبوقاً بعدم صريح دهرى، كالطبيعة الكيانية القديمة زماناً، أمّا يستتب اذا اعتبر في القديم الزماني أمران: أحدهما: عدم مسبقيته بشيء من الآن و الزمان. و ثانيهما: استبقاء وجوده في جميع الأزمنة من أزها الى أبدها. و قد انتفى الأمران جميعاً فيما عدا الفرد الأوّل، والأمر الأخير في الفرد الأوّل فلا يكون الاّ حادثاً زمانياً مع عدم مسبقيته بشيء منها^٢ كما قلنا [ه]. و بالجملة أنّ المعتبر في القدم الزماني عدم عِروه عنه و ان تأخّر عن العدم الصرف الصريح الدهري، أو تقدّم عليه حيث يصدق عليه أنّه غير مسبوق بزمان و آن مطلقاً مع عدم عِروه^٣ عن الزمان من ازله الى ساقته، والفرد الأوّل من تلك الطبيعة لما لم يكن كذلك حكم بحدوثه الزماني أيضاً على ما تبّه عليه بقوله: «حدوث كلّ واحدة من أشخاصها»

٢- ب: منها.

١- م: برضاع.

٣- ش: عروة.

بالزمان على ما ثبتنا فؤادك عليه فيما سلف، فتذكر!

[١٤/١٧٢] قال: **والانقسام في الدهر ... /PA100/**

أقول: و ذلك حيث أنه لازمان الآ مع الحركة، فإذا فرضت الأفلاك ساكنةً أوّلاً فلا زمانَ هنالك أصلاً، و يقع الامتداد في وعاء الدهر حيث يوجد العدم الدهري أوّلاً، ثم يوجد الأفلاك في الدهر بلا زمانٍ مطلقاً، حينئذٍ فيمتدّ الدهر^١ بذلك العدم الصريح الدهري بوجود الأفلاك الساكنة أوّلاً حيث لازمان هنالك و هيينا. ثم لاخفاء في أنّ هذا انما يتم في الفلك الأقصى، و أمّا مسواه من الأفلاك، فلم يتم هذا الوجه فيه؛ لجواز سكونها ولا امتداد في وعاء الدهر، حيث انّ ذلك زماني لوجود الحركة في الجرم الأقصى، فليتدبر!

[١٧/١٧٢] قال: **ألم يستبين لك.**

أقول: لما أثبت سابقاً حدوث طبايع الحركات والكيانيات و أشخاصها الكائنة بالدهر و حاملها من الأفلاك، فيثبت /MA73/ هيينا حدوث مسواه من الابداعيات من سبيل تعلق العناية بشخص نظام الوجود، المشتمل عليها جميعاً فلا^٢ يستتب أن يكون الشخص الجملي غير متسق النظام، و انفكاك أجزائه و أعضائه بعضها عن بعض بالحدوث و القدم؛ فتعيّن من ذلك حدوث الكلّ بعد العدم الصريح.

[١٧/١٧٣] قال: **والكتاب المسطور ... ***

أقول: و كذلك الكتاب المكنون على ما في القرآن المجيد والفرقان الحميد على ما

١ - م: الدهري.

٢ - م: ولا.

قال عزّ من قائل: ﴿وَ أَنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾^١، الضمير المنصوب إمّا أن يكون عائداً الى «قرآن» فهو دليل على عدم جواز مسّه إلا المطهّرون من الأحداث؛ وإمّا أن يكون عائداً الى «كتاب مكنون» فالمسّ محمول على الإدراك، و «المطهّرون» هم المقدّسون عن التعلّق بالأجرام الكيانية والأبدان الهيولانية. وبالجملة لا يدركه إلا المقدّسون عن أرجاس الهيولى الظالم أهلها، ومن ههنا لاقطع في هذه الآية على اشتراط مسّ القرآن بالطهارة من الأحداث وان كان الحقّ هو ذاك على ما بيّن في موضعه.

[١٧٣/٦] قال: عارضه ...

أقول: لعلّه - طاب ثراه - أراد من كون تلك الشؤون و الاعتبارات عارضةً له تعالى كونها كذلك لا على سبيل العرض، و ذلك مثل كون الواجب تعالى معلوله ممكناً لذاته واجباً بغيره، و كون معلوله عاقلاً بذاته و ذات مبدئه، من دون لزوم قيام الكثرة الغير الاعتبارية بذاته تعالى الأحد الحقّ.

فان قلت: أنّه يصحّ أن يكون مراده - طاب ثراه - من الكثرة العارضة لذات المبدع هو الاضافات، على ما تبّه عليه الشيخ في الهيات كتابه الشفاء بعد أن حقّق كيفية علمه تعالى /PB100/ و قدرته و ارادته و سائر صفاته الحقيقية: «و انّ شيئاً منها لا يوجب أن تكون فيها تعالى كثرة، و أنّما يتكثّر بها اضافات مترتبة أو غير مترتبة عرضت له تعالى اذا قيس الى ما هو خارج عنه تعالى»، انتهى. و هو يدلّ على عروضها لذاته تعالى على محاذات ما قاله الأستاذ من العروض، حيث انّ الصفات الفعلية ترجع الى الاضافات القائمة بذاته تعالى. و بالجملة أنّ الخالقية له تعالى بالنظر الى العقل الثاني، والجرم الفلك الأقصى والنفس المتعلقة به اضافات ثلاث قائمة بذاته تعالى، عارضة له.

قلت: أنّها وان كانت كذلك، لكنّها تكون له تعالى بعد خلقه^١ المخلوقات فلا يكون بحسبها صدور كثرة، بل يكون كذلك بحسب صدور الكثرة عنه. وبالجملة أنّ الخالقية والرازقية و أمثالها من الاضافات الحقيقية التي يتحقّق بعد تحقق المرزوقين والمخلوقين صفات فعلية، لاصفات ذاتية له تعالى؛ فتكون هذه الصفات له تعالى بحسب المخلوقين والمرزوقين لاهما بحسبهما.

فقد تعيّن ما قلناه من وصفه تعالى بالكثرة العارضة والشؤون الاعتبارية ليصحّ أن يكون بحسبها صدور الكثرة، لا أن يكون بحسب صدور الكثرة. لأنّها تكون اضافات بحسب صدورها^٢، وقد فصلناه في كتابنا حظيرة الأنس من أركان رياض القدس، فليرجع اليه من أراد الاطلاع /MB73/ عليه.

ثمّ إنّ من الجائز أن يكون مراد الشيخ من قوله: «اضافات» أموراً نسبيةً، فتكون هي أيضاً عارضة له تعالى اذا قيس الى ما هو خارج مبادي لصدور الكثرة عنه تعالى وبحسبها وهو على ما أوضحناه، فالأستاذ المحقّق المعلّم والرئيس حتّان^٣ سيّان^٤ في هذا المدّعى كما لا يخفى.

ثمّ لما كان هذا المقام من مداحض الأقدام، حيث استشكل الأمر على الرئيس في المعية بالمعلولية بين أمرين أو أمور. فأجاب عن ذلك بأنّ المعية بالمعلولية استناد الكثرة الى الواحد الحقّ من الكثرة المتعاقبة المتصادفة. و أنّما قلنا أنّما أراد من تلك الكثرة العارضة لذات الحقّ تعالى اتصافها بها لا بالعرض من قبيل وصف الشيء بمجال متعلّقه.

فان قلت: قال الشيخ في التعليقات: «تعليق، هذه الموجودات اللازمة عن الأول كثيرة ولا يجب أن يكون عن الأحدي الذات الآ واحداً، فيجب أن يكون عنه بتوسّط العقل الفعّال، /PA101/ و سبب الكثرة يكون كثرة، ولا كثرة في العقل الآ التثليث المذكور فيه، و

١- يمكن أن يقرأ في النسخ: خلقه.

٢- ب: + لبحسبها صدورها.

٣- م: صنان. حتّان: متساويان.

٤- سيّان: مثلان.

هو امكانه بذاته و وجوبه بالأوّل، و أنّه يعقل الأوّل. فهذه هي علّة الكثرة و هي علّة لامكان وجود الكثرة فيها، اذ لا كثرة هناك غير هذه اللوازم المذكورة»، انتهى.
و فيما وقع عنه بقوله: «فيجب أن يكون عنه بتوسّط العقل الفعّال»، و هو العقل الأوّل، على ما في بعض النسخ «الأوّل»، بدل «الفعّال»؛ اشارة الى أنّ الكثرة في المعلول الأوّل علّة للكثرة^١، و لم يقل: انّ الكثرة في الواجب الحقّ كذلك.

قلت: انّ صفات المعلول الأوّل بالذات من الامكان والوجوب بالغير و غيرهما يستدعى أن يكون الواجب بحيث يكون معلوله كذلك، فهو صفة أخرى له تعالى بالذات. فقد بان أن لافساد في عروض الكثرة بذاته تعالى بهذا المعنى لكونها شؤناً و اعتبارات لاصفات ذاتية حقيقية، ثمّ انّ حيثية امكان المعلول موجبة لزيادة الاتية على ماهية و مستلزمة لها، فلا ينافي ما قاله - طاب ثراه - ما قاله الرئيس من التثليث، فتدبر!

[١٢/١٧٣] قال: أعني الحركة الأولى.

أقول: أي الحركة التي ترى^٢ في بادي النظر، سواء كانت منحلّة الى حركات أخرى و هي ثانية نظراً اليها أم لا؛ الثاني: كما الأمر في الفلك الأقصى و فلك البروج، و الأوّل: - أي^٣ ما ينحلّ الى حركات أفلاك أخرى جزئية - و ذلك كما عليه أمر الأفلاك للكواكب السبعة السيّارة.

[١٦/١٧٣] قال: لاغير.

أقول: و ذلك حيث انّ تقدّمه عليه لو لم يكن بمجرّد الملاحظة، بل بحسب الأعيان ليلزم الامتداد في وعاء الدهر، لتعاقب الابداعيات المجرّدة في الأعيان بلازمان، لكونها

١- م: لكثرة.

٢- ش: - ترى.

٣- ش: و هي.

ابداعيات.

[١٧٤/٦] قال: والأصول الثمانية.

أفيد: الأصول الثمانية التي هي مبادي براهين حدوث العالم، وقد حققناها - باذن الله سبحانه وفضله ورحمته - في هذا الكتاب.

أولها: معرفة أوعية الوجود، أى الزمان والدهر والسرمد. وثانيها: معرفة أن الوجود عين حقيقة الواجب بالذات وزائد على الماهيات الممكنة. وثالثها: معرفة التقدم بالذات بأنواعه الثلاثة وخواصها /MA74/. ورابعها: معرفة القبليّة الانفكاكية بنوعيّها السرمدى والزمانى وأحكامهما^١. وخامسها: معرفة أنواع الحدوث الثلاثة ولوازمها، وسادسها: معرفة النسبة المتقدّرة والنسبة الأبديّة، وتحقيق الفرق بينهما. وسابعها: معرفة نحو وجود الطبايع المرسلّة وتحقيق أمرها، وثامنها: معرفة اتصال الحركة والزمان وما /PB101/ يتعلّق بذلك.

[١٧٤/١٠] قال: وهم أرهاط أمة.

أقول: عطف على «نحن» أي نحن معشر حزب الحقّ وهم أرهاط أمة الباطل كلّنا، سواء من سبيل الفتوى في هذه المسألة؛ أى في أنّ التقدّم من المبادي العرضية، لكون الكيانيات الزمانية والهيولى والصورة من المبادي الذاتية لها^٢.

[١٧٤/٢١] قال: من المياومات.

أفيد: المياومات^٣ هي رسائل جمّة و مراسلات معروفة راسلة بها يوماً فيوماً، وهو بفارس في حرب داراب، ولذلك سمّيت: «المياومات» قال في أساس البلاغة: «اللهمّ

١- م: احكامها.

٢- ش: +سمع.

٣- ب: +و.

ارزقني قوت يوم بيوم، و ياومت الأجير مياومة^١ ٢. قال في القاموس: «اليوم -م، ج-: أيام^٣، و أيام الله نعمه. و ياومُهُ مياومة و يواماً: عامله بالأيام^٤».

[١٧٥/٦] قال: **العدم لا بزمان ...**

أقول: لاختفاء في أن تكون الكائنات الكونية تحتاج الى مادة و صورة و عدم، هو انقلاب الأولى و تبدلها أو انتقالها من صورة الى صورة يكون بفساد الأولى و كون الثانية. و لما كان الكون والفساد اثنين، فتكون للعدم الذي بينها^٥ نسبة الى الفاسدة و نسبة الى الكائنة، فالأولى: انتفاؤها، والثانية: كونها.

ثم انّ هذا العدم لما كان آنياً فيصدق عليه أنه عدم لا بزمان و لا بمكان، لعدم كونه متحيزاً، و ليس ذلك عدماً دهرياً، و لعلّ اللائح من قوله السابق «لامن موجودات» هو العدم الصريح الدهري.

[١٧٥/٨] قال: **و هو التصوّر.**

أقول: أي صيرورة الهيولى ذات صورة، و مرجع ذلك الى انقلاب الهيولى الى ما هو بالفعل.

[١٧٥/١٠] قال: **و هو معلول.**

أقول: يشير بذلك الى الهيولى؛ لأنها متحركة في الكيفيات الاستعدادية في الكيانات، فتكون قابلةً لفاعلةً، و لا من شرائطها.

١ - ب: ملاومة.

٣ - م: اليوم ح أيام.

٥ - م: بينها.

٢ - اساس البلاغة، ص ٧١٤.

٤ - قاموس اللغة، ص ١٥١٤.

[١٤/١٧٥] قال: و صفاته لاثبات.

أقول: أي اثبات صفات زائدة على ذاته تعالى، بل الصفات عين ذاته الحقّة من كلّ جهة، و من هيئنا وقع عن أصحاب العصمة - صلوات الله عليهم - أنّ عينية الصفات، ترجع الى نفسها!

[٢٢/١٧٥] قال: و مأوى الصور.

أقول: أي موطن الصور العليّة و مكنها، و محلّ صورها في الكون من العاليات والسافلات؛ و يعبر عنه تارةً بالقلم و تارةً بالعقل و تارةً بالنور. و قوله «والحقّ به». أي بسبب ذلك الجوهر من الأرواح ما شاكل تلك الصور. و يحتمل أن يراد من الصور العقول المفارقة، و كون ذلك الجوهر الغير المحسوس مأوى لها كونه شرطاً لصدورها عن الباري تعالى. ثم أشار الى النفوس الفلكية /PA102/ بما وقع عنه بقوله «الأرواح» و هي مشاكلة لتلك الصور المفارقة من العقول الطاهرة من حيث الأبدية هذا الأخير أقرب معنى، والأوّل لفظاً، فالأوّل أولى كما /MB74/ لا يخفى.

[٤/١٧٦] قال: إنّما هو عنده العدم الصريح.

أقول: لعلّه مستفاد من قوله: «سبق الأزلية» الى آخره في وصفه تعالى بذلك، و أراد بالأزلية الزمانية؛ يعنى سبق وجوده الأزلية الزمانية، فيكون سابقاً على الزمان سبقاً لا يتخلل بينهما عدم زمني، بل إنّما يتخلل عدم صريح دهرى. و أيضاً يمكن أن يقال: إنّ مراده من ذلك وجوده الحقّ سبق الأزلية، أي أبطل أزلية

١ - قارن: نهج البلاغه، خطبة ١، رقم ٤ - ٥: «أول الدين معرفته ... و كمال التصديق به توحيده، و كمال توحيده الاخلاص له، و كمال الاخلاص له نفى الصفات عنه، لشهادة كلّ صفة أنّها غير الموصوف، و شهادة كلّ موصوف أنّه غير الصفة، فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه ...».

ما عداه، فلذا استبدَّ بعرش السرمديّة، كما أنّ وجوده سبق العدم، أى أبطل وجوده البطلان والعدم، فقد سبقه.

[٧/١٧٧] قال: ولكن أعمّ ...

أقول: أى العدم الصريح الذي هو أخصّ بهذه الاعتبارات، أعمّ مع قطع النظر عنها، حيث يشتمل العدم الصريح المستوعب لأفق الدهر بأسره، بأن لا يكون كائنٌ مّا مطلقاً، على ما عبّر عنه بقوله: «مبتلعاً لجوهر الذات»، الى آخره. أو غير المستوعب بأن يكون كائن بعده بعديةً غير زمانية ولا أنية، على ما عبّر عنه بقوله: «وعدماً صريحاً دهرياً» الى آخره.

[٢١/١٧٧] قال: لأنّ بار تفاعه يكون الكائن لابوجوده.

أفيد: «من صريح التصريح بأنّ العدم الذي هو المبدأ بالعرض للكون أنّما هو العدم الصريح لابزمان ولا بمكان، كما هو مسلك مفيد الصناعة، فأنّه الذي بار تفاعه و بطلانه يكون الكائن لالعدم الزماني كما قد تعرّفت مراراً؛ لأنّ العدم في الزمان القبل لا يبطل ولا يرتفع أبداً، والعدم في زمان الوجود لم يكن واقعاً قطّ حتّى يتصوّر ارتفاعه، فلا تكن من الغافلين^١»، انتهى.

ثم أقول^٢: ولأنّ هذا العدم لو ارتفع، ارتفع الكائن بما هو كائن متغيّر أو مستكمل، فلا يصحّ أن يكون كونه بار تفاعه على ما أشار اليه في الشفاء: «أنّ العدم شرط في أن يكون الشيء متغيّراً أو مستكماً، فأنّه لو لم يكن هناك عدم لاستحال أن يكون مستكماً و متغيّراً، بل كان الكمال حاصلًا دائماً، فلذا يحتاج المتغيّر والمستكمل الى أن يكون قبله عدم حتّى يتحقّق كونه متغيّراً و مستكماً، والعدم ليس يحتاج في أن يكون عدماً الى أن يحصل

١ - اقتباس من كريمة الأعراف، ٣٥٥: «وَلَا تَكُنْ مِنَ الْغَافِلِينَ».

٢ - ش: - ثم أقول.

تغيّر أو استكمال. فرفع العدم يوجب رفع المتغيّر والمستكمل من حيث أنّه متغيّر أو مستكمل، و رفع المتغيّر و المستكمل لا يوجب رفع العدم؛ فالعدم من هذا الوجه أقدم، فهو مبدأ ان كان كلّ ما لا بدّ من وجوده، أيّ *PB102*/ وجود كان ليوحد شيء آخر من غير انعكاس مبدأ، وان كان ذلك لا يكفي في كون الشيء مبدئاً ولا لكون المبدأ كلّ ما لا بدّ من وجوده، بل لا بدّ وجوده مع الأمر الذي هو مبدأ له، من غير تقدّم أو تأخّر؛ فليس العدم مبدئاً. ولا فائدة لنا في أن تناقش في التسمية»، انتهى.

و علم منه أنّ العدم الزماني من مبادي الحوادث والمتغيّرات من حيث أنّها كذلك، و أنّ ارتفاعه ترتفع و تعدم لا تتكوّن و توجد، و ذلك بخلاف ما عليه أمر العدم الصريح الدهري، لأنّه ارتفاعه تكون الموجودات المتغيّرة.

فقد لاح أنّ هذا العدم يغيّر ذلك العدم، كما قد بان أحدهما بما^١ نقلنا عنه من الشفاء والآخري ما نقله من النجاة، الآن يقال: إنّ المراد ممّا في النجاة من قوله: «لأنّ ارتفاعه يكون الكائن». ^٢ أنّه يعدم استمراره، أي عدم استمرار العدم و انجذاه *MA75/3* يكون الكائن، فليتدبّر.

ثم إنّ في المنقول من النجاة بقوله: «بل هو ارتفاع الذات الوجودية بالقوّة»^٤ حيث قيدها بكونها بالقوّة؛ نوع اشعار بأنّ المراد منه العدم الزماني للكائن بمقارنته لامكانه الاستعدادي و القوّة الاستعدادية التي بحسبها يكون وجود الكائن بالقوّة، و ذلك بخلاف ما عليه أمر عدمه الصريح الدهري، على ما حققه الأستاذ المصنف - قدّس سرّه - سابقاً، فتذكّر!

[٥/١٧٨] قال: بهوياتها الشخصية ...

أقول: ذلك بخلاف ما عليه أمر الأعراض حيث أنّها قائمة الوجود بطبائعها المرسلة

١- م: ممّا.

٢- النجاة، ص ١٩٦.

٣- انجذاد: انقطاع.

٤- المصدر السابق

أيضاً في موضوعاتها.

والحاصل: أنّ الحال الجوهرية قيامه في المحلّ بهويته الشخصية مع كونه بطبيعته المرسلّة علّة له، والحال العرضي يفتقر في كليهما اليه. وينظر الى المقام الأوّل ما قاله المعلّم الثاني: «أنّ الهيولي تصوّرت فوجدت، و وجدت فتصوّرت.» حيث أشار الى مرتبة الصورة الجوهرية الطبيعة الكلّية والهوية الشخصية بافتقار الهيولي الى الأولى، وافتقارها الى الهيولي بالأخرى.

[٥/١٧٨] قال: بل المراد بها الصورة.

أقول: اشارة الى العقل المفارق. ففي كلامه هذا^١ جمع بين العقل المفارق و الطبيعة المرسلّة للصورة جميعاً، و نظر الأستاذ ههنا فيما وقع عن^٢ الشيخ ههنا بقوله: «لأنّها^٣ علّتها المعطية لها»، لا ما تقدّم.

[٢/١٧٩] قال: فيما لا يعنيه.

أقول: محمّدين زكريا الرازي و يعقوب بن اسحق الكندي.

[٣/١٧٩] قال: وقع فلتة □

أقول: أي اشتغالها بتدبير الهيولي من غير روية. في النهاية /PA103/: «و منه حديث عمر أنّ بيعة أبي بكر كانت فلتة، وفي الله شرها. أراد بالفلتة: الفجأة^٤»، انتهى كلامه و منه يظهر عدم ارتضاء عمر بذلك حيث لم يقع موقعه. وأمّا ما تصدّى له من التوجيه متصلاً بما نقلنا [ه] بقوله: «و مثل هذه البيعة جديرة بأن يكون مهيجّة للشرّ و الفتنة، فعصم

١- ش: - اشارة ... هذا.

٢- م: بين.

٣- م: - لأنّها.

٤- النهاية، ج ٣/ ٤٦٧.

اللّه من ذلك»، انتهى؛ فجدير به الاعراض عن هذا التوجيه.

أقول: [٢٠/١٧٩] قال: وجعل الظلمات والنور.

أقول: اقتباس عما ذكره في القرآن المجيد. والمراد من الجعل هو الانشاء والايجاد، فلا يتعدى الى المفعولين. ثم انه - قدس سره - أشار الى أنّ المراد من الظلمات هو الأعدام الثلاثة الدهري والزمانى والذاتى، وأمّا النور فهو التقرّر؛ ومن ههنا أفرد هذا و جمع ذلك.

[٢/١٨٠] قال: الحياة الدنيا الغارة.

أقول: من «الغر» بمعنى الغفلة. في النهاية: «ومنه الحديث: أنه أغار على بنى المصطلق وهم غازون، أي غافلون»^١.

[١٣/١٨٠] قال: من تلقاء عدم تحقق علته التامة رأساً في الأزل ...

أقول: يشير بذلك الى أنّ عدمه الطارى أزلّي، بما تقريره و توضيحه على ما في سائر زبره و صحفه أنّ الزمانى ربّما يختصّ بالتقرّر في زمانٍ ما أو آناً، فلا يوجد في سائر الأزمنة والآتات التي هي بعد ذلك الزمان أو الآن، و عدم وجوده فيما بعد زمان وجوده مستمرّ من الأزل الى الأبد. و تقرّره في زمان تقرّره ضروري لا يرتفع عن ذلك الزمان حتّى يكون فيه المتناقضان.

فاذاً عدم يختصّ وجود الحادث الزمانى بزمان أو حدّ، فيظنّ طرؤ عدم عليه بعد ذلك، والفحص يكشف أنّ ذلك عدم في الأزل و الآباد، و أنّ الوجود في زمان الوجود لا يرتفع عنه، و ليس له أن يهاجر من /MB75/ أرض الوجود و يخرج من صقع التقرّر أصلاً، بل هجيرة أن يسكن حظيرة الثبوت بجعل الجاعل، ولا يعزب عن حضرته، و أنّ انقطاع

١ - النهاية، ج ٣ / ٣٥٥.

الحصول في أفق الزمان لعدم الفيضان عنه فيما بعد، لا لارتفاع ذلك الوجود الفاضل. و بالجملة: الحادث المنبث الوجود يتّصف بالوجود الذي له في قطعة مخصوصها من الزمان، و ذاته باطلة مرتفعة^١ في غير زمان وجوده بحسب نفس الأمر من الآزال الى الآباد، ولا يتصوّر عدم طارٍ على الذات المتقرّرة أصلاً، بل اختصاص لتقرّر الذات ببعض من الأزمنة منته من الجانبين؛ /PB103/ فاذن ليس لذاتٍ ما عدم طارٍ، ولا ذات في العدم قبل أو بعد. فليفتّحه!

[١٦/١٨١] قال: لا برهان عليه.

أقول: يريد بذلك نفي الاستدلال عليه تعالى من طريق اللّم عنه لامطلقاً على ما توهمه غاغة الغافلين، يرشدك اليه ما قاله في الهيات الشفاء فيما يناسب هذا المدعى^٢ تارة بقوله: «ولا علّة له، و تارة لا لم له، و تارة ولا برهان عليه، بل هو البرهان على كلّ شيء؛ انما عليه الدلائل الواضحة»، انتهى.

و من الظاهر أنّ عليه دلائل واضحة، اثبات لأميات. قال في فنّ البرهان من الشفاء: «كفي سقوطاً بقول من يقول: انّ ما لا تعرف له علّة لا يكون به يقين^٣، فأنه يوجب أن لا يكون له يقين بالبارى - جلّ ذكره - اذ لا سبب بوجوده، فليعرف بأنّه ضائع السعى^٤ في طلب العلم، اذ هو فاقد^٥ للشيء الذي يطلب العلم له. و هو اليقين بالبارى تعالى جدّه»، انتهى.

قال الفاضل الرازى في المحاكمات في بحث اثبات الذات و الصفات سؤالاً و جواباً على ما قال: «ان قيل: الاستدلال بالوجود على الواجب ليس استدلالاً بالعلّة على المعلول،

١- م: باطلة من تفقّه.

٢- م: ش: المعنى.

٣- يمكن أن يقرأ في «ش»: تعين.

٤- م: صانع المسعى.

٥- ش: فاعل.

و ألاّ لزم أن يكون الواجب لذاته معلولاً لغيره. قلنا: الاستدلال بالعلّة على المعلول هو الاستدلال من واجب الوجود على معلولاته؛ فأما في الطريقة المختارة يثبت^١ واجب الوجود أولاً، ثمّ يستدلّ به على سائر الموجودات، وأما هذا القوم فيثبتون سائر الموجودات و يستدلّون بها على وجود الواجب».

قال المعلّم الثاني: «لك أن تلاحظ عالم الوجود المحض، و تعلم أنّه لا بدّ من وجود بالذات و كيف يقع عليه الوجود بالذات؟ فإذا اعتبرت عالم الخلق فأنت صاعد، و ان اعتبرت عالم الوجود المحض فأنت نازل، تعرف بالنزول أن ليس هذا ذاك، و تعرف بالعود أن هذا هذا ﴿سُنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾^٢».

[١٦/١٨١] قال: فلا يعرف إلا من ذاته.

أقول: بيان ذلك: أن العالم لما كان ناشئاً من صقع قدسه و سدّة مجده، فإذا استدلّ به عليه و عرف وجوده منه، فقد عرف من ذاته. و بالجملة أن الدلائل الواضحة على وجوده تعالى من ذاته، لأنّها رواشح^٣ ذاته و^٤ فيوضات جوده و عنايته؛ فكذا الحال فيما إذا استدلّ بحال مفهوم الوجود على أن بعضه واجب لذاته على ذات الواجب تعالى /PA104/ في نفسه الذي هو علّة كلّ شيء^٥، و كون طبيعة الوجود مشتملة على فرد هو الواجب لذاته حال من أحوال تلك الطبيعة، و هو مقتضى /MA76/ تلك الطبيعة، فالاستدلال بحال تلك الطبيعة على حال أخرى معلولة للحال الأول على أن يكون المسلك لمياً.

فالمسلكان اللّمي والاني، والحّدان الأوسطان من ذاته فعرف ذاته عالي بهما، فهما

١- م: ثبت.

٢- فصلت، ٥٣.

٣- م: راسخ.

٤- م: -و.

٥- م: -شيء.

من ذاته، فقد عرف ذاته من ذاته، قال الصدوق في كتابه التوحيد في باب تفسير اسمه تعالى «المؤمن» بهذه العبارة: «و معنى ثانٍ^١ أنّه تحقّق حقّق وحدانيته^٢ بآياته عند خلقه^٣، و عرفهم عند خلقه حقيقته لما أبدى من علاماته و أبان من بيّناته و عجائب تدبيره و لطائف تقديره»^٤.

١- في النسخ: ثاني.

٣- في الصدر: - عند خلقه.

٢- م: تبيانه.

٤- التوحيد، ٢٠٥.

القبس السادس

[١١/١٨٣] قال: فاذا نال الحس تلك العوارض.

أقول: أولاً وبالذات بحسب الحقيقة بمعنى أنّها متعلّق الحسّ وان كان هنالك واسطة في الثبوت، و هي الضوء حيث أنّه مبصر بالذات مطلقاً، بمعنى أنّه متعلّق الحسّ بالحقيقة من دون واسطة بخلاف ماعدها، لأنّه^١ وان كان محسوساً بالحقيقة لكن بواسطة. و ظاهر بعضهم أنّ الأشكال والسطوح محسوسة بالعرض، بمعنى أنّ الحسّ يتعلّق بما عداها بالذات و بهما بالعرض، بمعنى أنّ هنالك واسطة في العروض، فاللون والضوء محسوسان بالحقيقة و ان كان الثاني واسطةً ثبوتيةً للأوّل، و كلاهما واسطة في العروض لغيرهما، فتدبر!

[١٤/١٨٣] قال: فالفارد منه ...

أقول: أي الجسم البسيط، حاصله أنّه يثبت اتصاله بالذات أولاً من شغله للحيّز و انبساطه في الجهات بالذات، ثم يتفرّع عليه بطلان تركيبه من أجزاء لا تتجزّى على عكس ما عليه الشيخ و غيره.

١ - شى: - لأنّه.

و تقرير ذلك: أنه لو لم يكن متصلًا بذاته لما كان شاغلًا للحيِّز بالذات تاليًا^١ للمكان بالحقيقة، فقد بطل أن يكون مركَّباً مما لا يتجزَّى، حيث أن ليس بشيء منه شغل للحيِّز، والمركَّب ممَّا من شأنه ذلك لا يكون كذلك، و ذلك كما النور لا يمكن تركبته من الظلمات والوجود من العدمات، فكذا الشاغل للحيِّز بالذات و الخالي^٢ للمكان بالحقيقة ممَّا ليس تألفه ممَّا ليس كذلك، سيِّمًا أن تماس الأجزاء الغير المنقسمة ترجع الى تداخلها، فلا يحصل بحسبها مقدار متّصل شاغل للحيِّز، بل أمَّا المتحصّل من جملة حجم يساوى حجم جزء واحد.

[١٩/١٨٣] قال: ألا أنّها متداخلة بالمقدار ...

أقول: على ما التزمه النظام بعد ما أورده عليه^٣ العلاف بمدّ القلم في القرطاس، /PB104/ فإنّه يحصل منه خطّ أسود^٤ من غير أن تكون في خلاله أجزاء بيض، و ليس كذلك اختلاط البيض بالتسود^٥، لأنّ الأجزاء المحسوسة بالقلم أقلّ من الأجزاء المطفورة، بل لانسبة لها إليها، و لما التجأ النظام الى التداخل، قال: انّ هذا ليس بأبعد من التفكك الذى التزمت حين حركة الرحى.

ثمّ لا يخفى أنّ الدليل الجدلي لا يلزم أن يكون جميع مقدّماته مسلّمةً عند الخصم الزاماً إياه، فيجوز كونه دليلاً الزامياً له من جهة قوله بالأجزاء الغير المتناهية، و أمّا الزام لاتناهى مساحة الجسم فمن جهة^٦ استحالة تداخل الجواهر المتحيّزه بعضها في بعض، و لعلّ نظر الشيخ في ذلك.

و بالجمله أنّ النظام لما جوّز ذلك الغير المتناهي في الجواهر المتحيّزة من أبعاض الجسم الواحد، - و من البيّن عند العقل استحالة تداخلها لتحيّزها لذواتها -، فيلزم كون الجسم الغير المتناهي مقداراً محصوراً بين حاصرين /MB76/. و أمّا لزوم تحقّق الكثير

١- ماليا.

٢- ب: المالى.

٣- م: - عليه.

٤- م: سود.

٥- م: البيض و التسود.

٦- م: - قوله بالأجزاء ... فمن جهة.

بلا واحد على ما عليه الأستاذ المصنّف، فهو أيضاً الزاميّ للنظام، فالإلزام الزاميّ بجميع مقدماته.

[٢٣/١٨٣] قال: ولا في الطرف المقابل ...

أقول: وهو الجزء الأخير الذي لاجزء بعده، فهو المقابل للمبدأ. والحاصل: أنّ الأطراف ليست من جنس ماهي أطراف له من الأجسام وأجزائها الغير المتناهية من الجواهر عدداً، فلا ينافي انتهاؤها اليها عدم تناهي أجزائها عدداً. ألا ترى أنّ الممكنات الذاهبة الى اللانهاية مستندة منتهية الى الواجب تعالى، و مع ذلك لا ينافي لما تناهيها لعدم انتهاؤها الى جنس واحد من آحادها؟ وأمّا المقدار المتألف منها فهو متناهٍ مساحةً من حيث وجود تداخل بعض آحادها في بعض، فلا يذهب مقداره المساحي الى نهاية، بل يكون متناهياً؛ ولما استحال التداخل بين أجزائها فيلزم لاتناهي مقداره المساحي على ما عليه الشيخ.

[٦/١٨٥] قال: أو انحصار ما لا يتناهي ...

أقول: قلت: الذي يوجب ذلك استحالة التداخل في الجواهر المتحيّزة بالذوات على ما قلت؛ فحينئذ يلزم انحصار المقدار المساحي الذي لا يتناهي لتركبه من أجزاء مقدارية غير متناهية بين حاصرين، وان لم يكونا من جنس الأقدار الغير المتناهية، ومبنى قول الشيخ على استحالة التداخل لا مطلقاً، فتدبر!

[١٢/١٨٥] قال: ليس يقبل إلا انقسامات متناهية *

أقول: فيلزمه القول بوجود الجزء الذي لا يتجزى.

[١٢/١٨٥] قال: المثلّو عليك

أقول: حيث أبطل وجود الجزء الذي لا يتجزّى من اثبات PA105/ اتصال الجسم و انبساطه و امتداده الى الجهات الثلاث.

[٢٠/١٨٧] قال: يمرّ بهما في الوهم ...

أقول: يشير بذلك الى دفع ما يتوهم من أنّ القبلية و البعدية من مقولة الاضافة، و الزمان كمّ متصل، فكيف تكون الاضافة^١ نفس حقيقة الكمّ و المقولات متبائنة؟! وجه الدفع: أنّ الزمان متصل واحد لاجزاء له بالفعل أصلاً، فاذا حلّله الذهن الى أجزاء و أضاف كلّاً منها الى آخر وجد أنّ بعضها قبل و بعضها بعد، على أنّ مصداق حمل القبل و البعد نفس ذينك الجزئين لاشيء آخر يكون هو ما به القبلية أو البعدية. و أمّا مصداق حمل القبل و البعد على غير أجزاء الزمان فأمّا هو مقارنة^٢ بعض تلك الأجزاء لا غير. فهذا ما يعنى بأنّ القبلية و البعدية لا تزيدان على حقيقة الزمان لاكون الاضافتين عين ذات الزمان، فانّ مرجع ذلك الى أنّ الحكم بالقبلية و البعدية ليس يحتاج الا الى تحليل الزمان الى الأجزاء و اضافة بعضها الى بعض، على ما تبّه عليه ههنا بقوله: «يمرّ بهما في الوهم» امتداد^٣، فعند ذلك يصير كلّ منها قبلاً و قبليّةً أو بعداً و بعديةً باعتبارين. و المجرور في قوله: «بحسبها» يعود الى القبلية و البعدية، و في قوله «بهما» الى القبل و البعد؛ و بالجملة القبلية و البعدية اللتان لا تجتمعان، و يتصوّر مرر أمر ممتدّ بهما، لا بدّ من أن يكون بحسب الزمان، و انفصاله الوهمي إمّا في أجزاء الزمان فيحسب الزمان الذي هو نفس القبل و البعد؛ و إمّا في غيرها، فيحسب الزمان المحيط بالشيئين اللذين يقال لهما القبل و البعد. «و بعبارة أخرى أنّ تصوّر عدم الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان، يستلزم تصوّر

١- ب: - الاضافة.

٢- ش: مفارقة.

٣- امتدادهم.

التقدّم والتأخّر للأجزاء المفروضة فيه، لعدم الاستقرار /MA77/، بل هما جزان منه أو حدّان مفروضان فيه، فالسؤال بأنّه لم يختصّ هذا الجزء أو هذا الحدّ بالتقدّم، والآخَر بالتأخّر، مع تشابه الجزئين أو الحدّين، و تساويهما في الحقيقة؟ يرجع الى مثل أن يقال: لم يختصّ هذا الجزء من المقدار بهذا الحدّ، أو هذا الحدّ بهذا الموضوع؟ فلعلّك لا ترتاب في أنّ هذية الجزء لا تحصل بدون ذلك. فيصير حاصل هذا السؤال أنّه لم كان هذا هذا؟ فهذا معنى عروض التقدّم والتأخّر للزمان بالذات.

فأمّا ما له حقيقة غير عدم الاستقرار يقارنها ذلك فأنّما يصحّ حمل المتقدّم /PB105/ والمتأخّر عليه بتصوّر عروضهما له، فنحن اذا قلنا: اليوم وأمس، لم نحتج الى أن نقول: اليوم متأخّر عن أمس. لأنّ نفس مفهوميها يتضمّن معنى هذا التأخّر والتقدّم، وأمّا اذا قلنا: العدم والوجود مثلاً، فقد احتجنا الى لحاظه أن يقترن معنى التقدّم بأحدهما حتى يصير متقدّماً مثلاً.

[٢١/١٨٧] قال: بحسب حال الأشياء في الأعيان.

أقول: فيوجد الزمان بمعنى القطع في الأعيان. وبالجمله أنّه مسلک قطعي يدلّ على وجود الزمان في الأعيان، لأنّ تقدّم بعض الأشياء وتأخّر بعض الأشياء بحسب الاعيان، و انفكاك أحدهما عن الآخر فيه بحسب الامتداد، والمراد من الزمان هو هذا. ثمّ إنّ تقدّم بعض الأشياء على بعض وتأخّره عن بعض ليس بما هو موجودان، لأنّهما من هذه الجهة من الموجودات الثابتة، والثابتات الدهرية التي لا يتطرّق اليها بما هي هي تعاقب ولا تلاحق ولا تتغيّر ولا تجدد، بل ذلك لهما بما هما متحرّك أو ساكن.

[٣/١٨٩] قال: الى اللاحق فلا غناء ...

أقول: للتعقيب لا للتفريع؛ يعني لافائدة ولا افادة في تعاقب الأسباب و تلاحقها

للهويات المتفصلات بالوجود؛ يعني أنّ الأشخاص والهويات بما هي أشخاص وهويات في حدود أنفسها بما هي كذلك ليست بينها علاقة التقدّم والتأخّر، وكذلك الأمر في الوجود والعدم بما هما وجود و عدم، أو بماها مضافان الى أشخاص معيّنة. فاذن ليس بدّ من أن يكون لها معروض بالذات.

والحاصل: أنّ الحادث بعد ما لم يكن له قبل قبلية يمتنع بها للقبل والبعد أن يكونا معاً في التقرّر، لا كقبلية الواحد على الاثنين وأمثالها من التي لا تمتنع ذلك، ففيه تجدد بعدية بعد قبلية باطلة، وليست هي نفس العدم، فقد يكون العدم بعد، ولا ذات الفاعل، فقد يكون قبل ومع؛ وقس عليه الأمر السابق. و اليه أشار بقوله: «للهويات المتفصلات بالوجود»؛ أي الأشخاص والهويات الممتازة بالوجود بما هي موجودات أو معدومات؛ يعني أنّه لا تسابق ولا تلاحق لها بقياس بعضها الى بعض بما هي موجودات أو معدومات و وجوب الانتهاء للسابق الى اللاحق. «فاذن أنّما يتصحّح^١»، الى آخر ما ذكره، طاب ثراه.

[١٦/١٨٩] قال: اتصال الصورة الجرمية و اتصال الزمان.

أقول: يعني أنّ الزمان لما كان وجوده بديهياً/PA106/ فطرياً و حقيقته غير معلومة، فالأستاذ المصنّف - قدّس سرّه - قد حكم بأنّ حقيقته كميّة اتصالية غير قارّة، لا مؤتلفة من آفات متشافعة، كما توهمه المتكلّفون، /MB77/ و قس عليه أمر سائر المقادير القارّة من اثبات اتصالتها بعد اثبات وجودها!

و بالجملة أنّ هذا الباب في اثبات اتصال المقادير مطلقاً، نظراً الى جواهر ذواتها، و أنّما ذلك بعد اثبات وجودها، فتدبّر!

[٦٨٩٠] قال: و مفاده ليسيّة الذات.

أقول: يعني به أنّ ليسية الذات و بطلانها ناشئة من سلب ضرورتي التقرّر و

اللاتقَرَّر، لا أن مرجعه اليها و معناه معناها و حقيقته حقيقتها حتى يرد عليه الايراد بأنّ المعلول غير علته.

[١١/١٩٦] قال: **و أيضاً نفي الأجزاء ...**

أقول: مبني هذا السبيل على المباشرة مع الذين يزعمون أنّ القضايا البرهانية والمسائل الالهية موجبات ضرورية. والحق أن ليس المعتبر فيها ذلك لا الايجاب و لا الكلي ولا الضروري، كما سنوضحه لك و نرتله عليك ترتيباً!

[١٥/١٩٢] قال: **فما وقع فيه خاتم المحصلين ...**

أقول: و^٢ كذا الفاضل الرازي قد تبعه في ذلك والشريف المحقق أيضاً على ذلك، و لكنّه أورد عليه «أنه ان أخذ عدم التركيب من الأجزاء التي لا تتجزى من أعراض الجسم الطبيعي بمعنى السلب لم يكن مختصاً بالجسم، فلا يكون من أعراضه الذاتية. و ان أخذ بمعنى عدم الملكة لم يكن عارضاً له لاستحالة تركيبه من أجزاء لا تتجزى عندهم، فلا يكون ذلك من شأنه».

ثم قال: «فالصواب أن يقال: نفي الجزء في قوّة قبول الانقسام الى غير النهاية و هو من الأعراض الذاتية للأجسام»، هذا كلامه.

قلت: انّ ما قاله من الصواب فهو غير صواب، لأنّه ان أراد كونه من عوارض الجسم الطبيعي أو من عوارض أجزائه من الحيثية المعتبرة في موضوع هذه الصناعة فهو ممنوع، والسند ظاهر. و ان أراد كونه من عوارضه أو من عوارض أجزائه لا من تلك الجهة فهو مسلم، لكنّه لا يجدي نفعاً، لجواز أن يكون من مسائل الالهيات، لتركيبه من المادّة والصورة.

١ - اقتباس من كريمة الفرقان، ٣٢: «كَذَلِكَ لِنُنَبِّئَ بِهِ فُؤَادَكَ وَ رَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً» و غيرها.

٢ - ش: - و.

والحاصل: أنه لافرق بين عدم تركّبه من الأجزاء و قبوله للانقسام الى ما لا يتناهي، و بين تركّبه من الهيولى والصورة في كونها من العوارض الذاتية للجسم الطبيعي، لا من تلك الجهة التي بحسبها يكون موضوعاً للعلم الطبيعي. /PB106/ فما هؤلاء الأصحاب أن حكموا بأنّ الأوّل من مسائل العلم الطبيعي دون الثاني. والقول بجواز كون الأوّل من الطبيعيات حيث يستدلّ عليه من جهة القوى والحركة والأفعال، كالتناهي واللاتناهي التي من عوارض الجسم الطبيعي.

قلت: من الجائز أن يكون الثاني أيضاً منها بهذه الحثية، حتّى أنّ اثبات النفوس المجردة الفلكية أو الانسانية تكون من الطبيعيات، اذا استدلّ عليها بالحركة والقوى والتناهي واللاتناهي التي هي من عوارض الجسم الطبيعي بماهي من عوارضه من مطالب الهليات المركّبة، مثل اثبات النفوس بما هي محرّكة مدبّرة للأبدان، و ذلك بخلاف ما عليه أمرها اذا أخذت بماهي موجودة، فاتّما حينئذ من الاهليات، حتى أنّ اثبات الواجب تعالى يكون تارةً من الطبيعيات، اذا أخذ بما هو منتهى الحركات، و من الاهليات بما هو وجود واجب بالذات. و الى جملة ذلك أشار المصنّف /MA78/ الأستاذ بقوله: «انّ اختلاف نحو البرهان يجعل المسألة من علمين».

فاذا تقرّر هذا فنقول انّ ما تصدّى له الشريف المحقّق من الصواب يجعل نفي الجزء في قوّة قبول الانقسام الى غير النهاية الى آخره، ليصير بحسبه من الطبيعيات، فهو تكلف غير محتاج اليه؛ بل لو صحّ هذا هنا لصحّ جعل جميع الاهليات من الطبيعيات، و هذا كما ترى. بل المحقّق أنّ نفي الجزء و اثباته من الاهليات، لأنّها من الهليات البسيطة، هذا فقه^١ المقام. فاندفع كلامه بما قرّرنا [ه] لا بما ظنّه بعض الأجلّاء بقوله: «انّ قبول^٢ الانقسام المعتبر في هذا المقام غير مختصّ بالأجسام، بل هو شامل للتعليميات^٣ أيضاً، كالخطوط والسطوح

١- ش: فقد.

٢- ش: قوله.

٣- م، ش: التعليمات.

والمقادير، بل نفي الجزء طبيعي. وكيف يصح أن يكون من مسائل العلوم البرهانية و قد حقق في موضعه أن مسائلها يجب أن تكون موجبةً كَلِيَّةً ضروريةً، انتهى.

قلت، أنه مردود من وجوه:

[١]: منها جواز أن يكون المراد من قبول القسمة ههنا قبول القسمة الى الأجسام، و هو من أعراضه الذاتية.

[٢]: و منها أنه على تقدير أن يكون المراد منها قبوله القسمة الى الأجزاء، يجوز كونه من عوارضه الذاتية، و تناوله للتعليميات^١ لا ينافيه، حيث أن التعليميات^٢ من عوارض الأجسام الطبيعية، فتكون عوارضها أيضاً من عوارضها.

قال الشيخ في البرهان^٣: «و لما كان المقدار المحدود من لوازم هذا الجسم الطبيعي و عوارضه الذاتية - أعنى الطول والعرض والعمق المشار اليها - و كان الشكل من /PA107/ لوازم المقدار، كان الشكل أيضاً من عوارض الجسم الطبيعي. و لما كان المهندس^٤ موضوعه المقدار، فوضعه عارض من عوارض الطبيعي، والعوارض التي يبحث عنها هو من عوارض هذه العارض، فمن هذه الجهة تصير الهندسة جزئيةً بوجه ما عند العلم الطبيعي.» انتهى، و هو صريح في أن المقدار لما كان من عوارض الجسم الطبيعي و^٥ لوازمه، فما يعرضه من العوارض يكون عرضاً ذاتياً له أيضاً، فوجوده^٦ في التعليميات^٧ الموجودة في الجسم الطبيعي لا ينافي كونها مع ما يعرضها من الأوضاع والأشكال من عوارضه الذاتية.

والمحصل: أن كون قبول القسمة في التعليميات لا ينافي كونه من العوارض الذاتية للجسم الطبيعي أيضاً، لكونه معروضاً لمعرضه أيضاً. نعم أنه على تقدير كونه في غيره من التعليميات ينافي كونه من الأعراض الأولية لا الأعراض الذاتية، حتى أن تلك أخص من

١ - م، ش: للتعليمات.

٣ - أي كتاب البرهان من الشفاء.

٥ - ش: - انتهى ... و.

٧ - م: التعليمات.

٢ - م، ش: التعليمات.

٤ - م: + من.

٦ - كذا.

هذه، و نفيه لا يستلزم نفي ما هو أعمّ منه، والمعتبر في محمولات مسائل العلوم هو الأخير. قال الشيخ في البرهان: «أما سميت هذه الأعراض أعراضاً ذاتيةً لموضوعات تلك المسائل، لأنّها خاصّة بذات الشيء، أو بحسب ذات الشيء، فلا تخلو عنها ذات الشيء أو جنس ذاته. أمّا على الاطلاق، مثل ما للمثلث من كون زواياه الثلاث مساويةً للقائمتين، و أمّا بحسب المقابلة إذا كان الموضوع لا يخلو عنه و عن مقابله بحسب المضادة، أو بحسب العدم الذي يقابله خصوصاً، مثل الخطّ؛ فإنّه لا يخلو عن استقامة و انحناء، أو العدد عن زوجية أو فردية، والشيء عن موجبة و سالبة».

ثم قال: «و أمّا إذا كانت من الأمور اللاحقة للموضوع التي تقتضيها ذاته أو اختصت بحسنه /MB78/ ولزمته مطلقاً أو على التقابل صارت أن يستحقّ أعراضاً ذاتيةً»، انتهى قوله.

و من الظاهر عن هذا أنّ العوارض الذاتية لا بحسب أن تكون مساوية لما هو موضوع فيها في المسائل، بل ربّما يكون أعمّ منها، ولكن بشرط أن لا يتجاوز عمومها عن موضوع الصناعة، بل لا بدّ أن يوجد فيه أو فيما يوجد فيه.

و منها ما ذكره بقوله: «و قد حقّق في موضعه أنّ مسائلها ما يجب أن تكون موجبةً كليةً ضروريةً».

قلت: أنّه غير صواب أيضاً، يظهر ذلك ممّا ذكره الشيخ في الاشارات بقوله: «اشارة الى القياسات والمطالب البرهانية، كما أنّ المطالب في العلوم قد تكون عن^٢ ضرورة الحكم و قد تكون عن امكان، و قد /PB107/ تكون عن وجود غير ضروري مطلقاً^٣، كما علم من حال اتصالات الكواكب و انفصالاتها؛ و كلّ جنس تخصّه مقدمات و نتيجة، فالبرهن ينتج الضروري من الضروري، و غيرالضروري من غيرالضروري.» ثم صرّح بهذه

١- ش: - أما.

٢- ش: غير.

٣- م: مطلق.

العبارة: «ولالتفت الى من يقول: انه لا يستعمل المبرهن الا للضروريات أو للممكنات الأكثرية دون غيرها، بل اذا أراد أن يستنتج صدق ممكنٍ أقلّي، يستعمل الممكن الأقلّي، و يستعمل في كلِّ باب ما يليق به».

وإنما قال ذلك من قال من محصلي الأولين على وجه تتطرق به الغفلة الى الآخرين، وذلك حيث قالوا: «إنَّ المطلوب الضروري ما يستنتج في البرهان من الضروريات، و في غير البرهان قد يستنتج من غير الضروريات، ولم يرد به غير هذا؛ و أراد أن صدق مقدمات البرهان في ضرورتها و امكانها و اطلاقها»، انتهى.

قلت: قد بان عن هذا مبالغة الشيخ في ذلك المدعى و عدم التفاته، لفت ما توهمه بعض الأجلاء، تباعاً لما ذهب اليه الآخرون من سبيل الغفلة و منهج النسيان عمّا عليه المحصلون الأولون، و مع هذه التصريحات الجليلة و التنصيصات الجميله عن الشيخ الرئيس في ذلك الكتاب و غيره كالشفاء، غفل عنه بعض الأجلاء، و كذلك حكمه في اعتبار الكلية في المطالب البرهانية، و تفصيله في شرحنا على الهيات كتاب الشفاء.

[١/١٩٣] قال: وهذا النحو من البيان مأخوذ من الطبيعيات.

أقول: حيث سلك في نفيه من الحركة، و هي المتعلقة بالطبيعيات؛ لأنَّ موضوعها الجسم من جهة استعداده الحركة والسكون، و صيرورته حينئذ من مسائلها عسر جداً. و بالجملة أن نفي الجزء الذي لا يتجزى^١ اذا أخذ بما هو من أحوال الجسم من جهة استعداده الحركة والسكون يكون من الطبيعيات، ولكنَّ المأخوذ حركة الأجزاء التي لا تتجزى على تقدير وجودها و ملاقاتها بعضها مع بعض، و نفوذه؛ و ليس هذا من أحوال الجسم بما هو مستعد للحركة والسكون.

وأمَّا أخذ أجرام العالم التي هي في الطبيعيات موضوع كتاب السماء والعالم «باعتبار

القوى والأفعال؛ و في الرياضيات موضوع علم الهيئة من حيث الأشكال والمقادير و الأوضاع، فيكون موضوعاً في أحد العلمين باعتبار، و في الآخر باعتبار آخر؛ و كتاب^١ «الهالة وقوس قزح» من الطبيعيات. فأنه يدخل في المناظر باعتبار البحث عنهما بانعكاس الشعاع البصري؛ و كقولنا في الطبّ: الجراحات المستديرة عسرة *MA79*/ الاندمال^٢، اذ هي باعتبار الاستدارة له تعلق بالهندسيات. *PA108*/ و لذا قد يقال في البرهان عليها هو قولنا لأنّ اندمالها أنّما هو بحركة اللحم الثابت من الوسط الى الطرف، و هذه الحركة في المستديرة من الأشكال أعسر^٣، لتشابه جهاتها المقتضى للانبات من جميع الجوانب و مقاومة الأجزاء بعضها مع بعض، بخلاف ما اذا كان ذا زاوية؛ اذ الحركة فيها أسهل لتعيّن جهة الحركة؛ و موضع الانبات مركّباً من مقدّمات، بعضها هندسي، و بعضها طيّ^٤، كما يقال عليها برهان مقدّماته هندسية فقط، كقولنا: لأنّ الدائرة أوسع الأشكال. و كالتبّ و الأخلاق المشتركين في البحث عن الحواس^٥، لكن لا باعتبار واحد، بل باعتبارين؛ هما كونها مبادئ الأخلاق والأفعال النطقية و مبادئ الأفعال الطبيعية الحيوانية.

[٢٢/١٩٣] قال: فخصوية الهوية الجسمية التعليمية ...

أقول: لاختفاء في أنّ ظاهر الشيخ في الشفاء عدم بقاء الجسمية التعليمية بهويتها الشخصية و عدم انحفاظها في صور تبدّل الأشكال. و ذلك حيث قال فيه: «انّ المساوي قد يقال لما هو مساوٍ لشيء آخر بالقوّة، و قد يقال: لما هو مساوٍ له بالفعل، و المساواة بين المكعب و المستدير من الشمعة مثلاً أنّما هو من القسم الأوّل، و كلامنا في الثاني، فلا تدلّ وحدة مساحة الجسم في الحالتين على بقاء الجسم التعليمي».

٢ - الاندمال: العلاج. اندمل الجرح؛ تماثل و تراجع الى البرء.

٤ - م: جلى.

١ - ب: كباب.

٣ - ش: - أعسر.

٥ - م: الخواص.

و من ههنا يستتب^١ الاستدلال على مغايرة الجسم التعليمي للصورة الجرمية الاتصالية بما تحريره: أن الجسم التعليمي لو لم يكن عرضاً حالاً في الجسم كان من مقوماته، لكن التالي باطل، فكذا مقدّمه.

أمّا الملازمة: فلانحصار ما يشتمل عليه في المقومات و عوارضه؛ وأمّا بطلان التالي: فلأنّ جسماً معيّناً كالشمعة قد تتوارد عليه أجسام تعليمية ولا تتبدّل نفس ذاته، فلو كان من مقوماته لما كان الأمر كذلك. و أمّا قلنا: انّ ذلك كذلك، اذ الشمعة اذا كانت مدوّرة كان لها جسم تعليمي محدود بمحدّ معيّنة، ثمّ اذا جعلت مكعّبة فهي لا تنعدم، و ينعدم مقداره المعين الذي كان له أولاً، فلا يكون أحدهما هو الآخر ولا جزئه. ولكنّ الأمر على ما عليه الأستاذ المصنّف من بقائه بعينه في حال تبدّل الأشكال، فيرد عليه أنّ هذا أمّا يوجب ذلك لو لم يكن التبدّل إلا في نهايات الجسم، و ليس كذلك؛ يرشدك الى ذلك كون مساحة الجسم واحدة في كلتا الحالتين هذا. و أمّا بيان مغايرة الجسم التعليمي للصورة الجسمية مع بقائه بها على ما تبّه عليه أستاذنا - طاب ثراه - بأن يقال: أنّه مرتبة تعيّنهما، فيكون لامحالة غيرها.

و قد استدللّ الشيخ عليه أيضاً في الهيات الشفاء بقوله: /PB108/ «فالجسمية الحقيقية صورة للانفصال^٢ القابل لما قلناه من فرض الأبعاد الثلاث، و هو غير المقدار و غير الجسمية التعليمية، فانّ الجسم من حيث له هذه الصورة، لا يخالف جسماً آخر بأنّه أصغر أو أكبر ولا يناسبه بأنّه مساوٍ أو معدود به أو عادّ له أو مشارك أو مبائن، و أمّا ذلك لأنّه من حيث هو مقدرو من حيث انّ جزءاً منه يعدّه، و هذا الاعتبار غير اعتبار الجسمية التي ذكرها»، انتهى.

فقد بان أنّ للشيخ أن يستدلّ على مغائرته لها بهذين الوجهين جميعاً، و أمّا /MB79/ استدلال المصنّف فهذا الوجه لا الأوّل و ان كان له - طاب ثراه - مسالك أخرى عديدة

١ - يستتبّ: يستبين.

٢ - ب: انفصال.

على ما تبه عليها، على أن هيينا مسلماً آخر^١ وهو التخلخل و التكاثف الحقيقيان، اذهما يتبدلان، يتعلق كل واحد منهما بظواهر الجسم و بواطنه أيضاً، فليتبصّر!

[٢١/١٩٢] قال: بل من تلقاء طبيعة أخرى.

أقول: أرادها الصورة النوعية، و هي كمال أوّل للجرم الفلكي، و كمالته الثانية هي الحركات و الأوضاع المستخرجة من القوة الى الفعل.

[٢٢/١٩٢] قال: والفرضية الكلية فقط لا لأنه مقدار.

أقول: استدلال على قوله: «فقط» أي^٢ لا يقبل الزمان و القسمة الافتراضية «لا لأنه مقدار» الى آخره، بما حاصله: أنه لما كان مقداراً للحركة القائمة بالجرم الأقصى الصادرة عن نفسه المجردة عبادة لها، فلوصح أن يقبل القسمة الافتراضية ليلزم أن تنقطع بحسبها الحركة و هي عبادة، فتتعطل النفس الفلكية التي هي من الملائكة عن عبادتها.

[٩/١٩٢] قال: و فصله.

أقول: أي بما هو جسم طبيعي، أي غير تعليمي و ان كان بحسب خصوصية كونه فلكياً أو عنصرياً له صورة أخرى نوعية يكون بحسبها نوعاً مندرجاً تحت الجسم^٣. و ليس المراد من الجسم الطبيعي ما يشمل على الطبيعة، بل ما يقابل التعليمي كما قلنا [ه].
ثم إن حكمه - طاب ثراه - بأنه فصله من حيث كونه الجوهر الممتد المتصل الذي بحسبه لا يخالف جسم جسم، و ذلك بخلاف ما عليه أمر الاتصال بالمعنى الآخر، كما سيذكره. و الحاصل: أن الاتصال - و القسمة الى الأبعاد - المعتبر في حدّ الجسم مالا يمكن أن

١ - والظاهر، ان السيد الداماد لم يتعرض لذكر هذا المسلك هيينا.

٣ - م: جسم.

٢ - م: أي.

يخالف به جسم جسماً وهو مطلق الاتصال والقسمة الى الأبعاد، و ذلك بخلاف ما عليه أمر الاتصال والقسمة اللذين لا يدخلان في حدّ الجسم و حقيقته، حيث أنّه اتصال معيّن و قسمة معيّنة محدودة يمكن بها/PA109/ أن يخالف بعض الأجسام البعض الآخر، على ما صرّح به اللوكري في بيان الحقّ بقوله: «و هذا المقدار هو كون الجسم بحيث يمكن أن يُمسح بكذا وكذا مرةً أو مرّات، أو لا ينتهي المسح به أن توهم غير متناه، و هو مخالف لكون الجسم قابلاً لأن تفرض فيه الأبعاد، فإنّ ذلك أمر لا يختلف فيه جسم جسماً، وأمّا أنّه يمسح بكذا وكذا مرةً أو مرّات أو لا ينتهي مسحه البتة، فقد يختلف فيه جسم و جسم».

بيان ذلك على ما علم من الشفاء: «أنّ كلّ جسم و ان كان يجب أن يكون متناهياً إلا أنّ حدّه لا يقتضى أن يكون له هذا، فالتناهي أمّا يلزمه بعد تقومه و تحضّله، و لذا جاز أن يعقل الجسم جسماً، و لا يعقل تناهيه ما لم يتّضح بالبرهان^١؛ فالتناهي ليس بداخل في حدّ الجسم، و ليس حدّه إلا ما يمكن أن يفرض فيه بُعد، ثمّ بعد آخر يقاطعه على قوائم، ثمّ ثالث يقاطع الأولين على قوائم.

ثمّ اذا اختلف الجسمان بأن يكون أحدهما يقبل الأبعاد أو الاثنين أو ثلاثها أو يزيد أو أصغر من الأبعاد التي في الجسم الآخر، فأمّهما لا يختلفان في أن يقبلان ثلاثة أبعاد على الاطلاق، و يخالفان فيما قبل من الأبعاد المعيّنة، فلا يكون أحدهما عين الآخر. فالصورة الجسمية التي فيها هي التي لا يزيد فيها جسم على جسمه، و هي ليست بعرض، أمّا العرض ممّا لا يختلف^٢ هذان الجسمان فيه الذي هو كونها متقدّرين^٣/MA80/ بوجه يمكن أن يكون أحدهما مخالفاً للآخر أو مساوياً له.

و بالجملة: أنّ الأبعاد المعيّنة الممتنع أن يوجد الجسم بدونها له اعتباران:
أحدهما: كونها بوجه يمكن أن يكون بعض من الأجسام أصغر من بعض، أو أكبر،

١- ب: البرهان.

٢- والكلمة ممسوحة في م.

٣- م: متقيدين.

أو مساوياً له، وهي من هذه الحيشية عرض جاز أن يتبدل مع بقاء الأجسام التي هي فيها نوعاً أو شخصاً.

و ثانيهما: كونها بوجه لا يخالف به بعض منها البعض الآخر، وهي من هذا الحيشية جوهر يتقوم الجسم الطبيعي الآ به، فيكون فصلاً له باعتبار و صورة له باعتبار آخر، انتهى. وهو شرح لكلامه طاب ثراه.

والحاصل: أن الجوهر الممتد صورة للمادة بوجه، و فصل بوجه؛ كما أن المادة جنس بوجه و مادة بوجه، والمركب منها جنس جوهرى و ان كان نوعاً تحت الجوهر.

[١١/١٩٥] قال: بالذات جوهرى و عرضى.

أقول: لاستحالة التداخل، لأنّ ميناها على صيرورة الحجين والعظمين واحداً من دون زيادة حجمها على حجم واحد منها، أو صيرورة الجوهرين المتحيزين جوهرًا واحداً من دون زيادته على شيء منها. وقد أبطل الشيخ /PB109/ المكان بمعنى البعد المجرد في طبيعيات الشفاء من مسلك التداخل، و كون البعد المجرد غير مادّي لا يرفع استحالته، لأنّ ميناها على العظم والمقدار والحجم.

قال في النجاة^١: ان امتناع تداخل بعدى جسمين ماديين أمر مشاهد لا يمكن انكاره، فهو امّا لكونها ماديين، أو لكونها بعدين، أو لكون المادة ممتنعة التداخل في المقدار، أو لكونها معاً.

و الأوّل باطل؛ اذ من البين أنّ المادة ما لم يتحيز ليس لها أن يوصف بالتداخل و مقابله؛ اذ لا معنى للتداخل الآ كون الشيين المتحيزين بوجه، اذا أخذ من أحدهما شيء كان معه ما يساويه من الآخر معيةً و صفةً لا يمكن أن يشار الى أحدهما الآ أن يشار الى

١ - قارن: النجاة، صص ٢٣٧ - ٢٣٨ بتقريب مضمونه.

الآخر، فيكون مقابل هذا أن تكون ذات هذا متميِّزةً عن ذات الآخر مبائناً^١ في الوضع؛ وهي إذا تحيَّزت فأمّا أن لا يكون لها مقدار، أم لا.

فان كان الأوّل: كان تلاقي المادّتين ملزوم تداخلهما، أو ليس لهما مقدار، ليكن أن يقال أن احديهما تلاقي الأخرى لا بالتّمام.

وان كان الثاني: كان كلّ واحد ذامادة، وقد تقدّم أنّهما ممتنعاً التداخل.

وان كان الثالث: لزم أن لا يفارق المادّة. وهو باطل قطعاً. فتعيّن الثاني أو الرابع، والكلّ يوجب أن يكون التداخل للبعدين؛ إذ قد عرفت أنّ الهيوولى ليس فيها ممانعة، فالبعدان -سواء كانا مادّيين أو مجردين أو مختلفين- امتنع تداخلهما، وهو المطلوب.

[١٩٥/١٩] قال: بكلا الاعتبارين خارج عن حقيقة الجسم.

أقول: يشير بذلك الى ردّ سؤال ربّما يورد في هذا المقام من أنّ كما للأبعاد الثلاثة اعتبارين كذلك للسطح والخطّ اعتباران:

أحدهما: كونها بوجه يمكن أن يفرض فيه شيء دون شيء.

وثانيهما: كونها بوجه يمكن أن يكون بعض منها مخالفاً للبعض الآخر أو مساوياً له. وقد حقّق أنّ الأبعاد الثلاثة بأحد الاعتبارين جوهر و بالآخر عرض، فلم لا يجوز أن يكون الأمر فيهما أيضاً كذلك، وكان في نفس الأمر خطّ و سطح جوهر يان و عرضيان MB80/ أيضاً؟

وجه الردّ أنّ هذا أمّا يصحّ لو لم يكن السطح و الخطّ بكلا الاعتبارين عرضاً، وليس كذلك.

و توضيح ذلك بما في الشفاء بقوله: «والسطح أيضاً له صورة غير الكميّة التي هي فيه، و تلك الصورة هي أنّه بوجه يصحّ أن يفرض فيه بعدان؛ لأنّه نهاية شيء يصحّ أن

يفرض فيه الأبعاد الثلاثة، فلذا هذه الصورة لا تخرجه عن العرضية، وأما كميته فينبظر^١ كمية الجسم، وهي كمية ثابتة لا تتبدل، لا ككمية الجسم الجائز عليها التبدل». ثم قال: «و ليس اذا كان للسطح صورة يلزمها و تقومها الكمية بحسب أن يكون السطح جوهرًا، اذ ما قلنا: ان كل صورة لنوع من الأنواع /PA110/ يلزمه عرض فهو جوهر، بل ذلك في صورة الجسم وحده، فتكون الجسمية التي هي من باب الكمية تلزمه الجسمية التي هي الصورة».

فان قلت: لو تم هذا الجواز أن يكون شيء واحد عرضاً و جوهرًا ولا يجوز ذلك. قلت: هذا إنما يوجب ذلك لولزم من قولنا هذا، أن يكون ذات هذين الأمرين واحدة، و ليس يلزم من قولنا هذا ذاك، اذ مرادنا أن المقدار بأحد الاعتبارين كمية الجسم، و بالاعتبار الآخر فصل منطقي دال على صورة الجسم و ماهيته و حقيقته، و اذ من الجائز أن يعبر عن الفصل الحقيقي بأقرب صفاته و عوارضه، و أطلق عليه اسمه، قال الأستاذ سابقاً: «و فصله».

١٨/١٩٧] قال: بالحمل الأولي^٢ الذاتي.

أقول: يعنى بذلك أن المحمول هو بعينه نفس الموضوع بعد أن يلحظ التغير الاعتباري؛ أي هو بعينه عنوان حقيقة لا أن يقتصر على مجرد الاتحاد في الوجود. و بالجملة أن هذا التغير الاعتباري ليس الاعتبار المأخوذ فيه هو اعتبار الادراك يجعل تكرر الادراك حيثية تقييدية يتكثر بحسبها المدرك، فيحكم بأن المدرك بأحد الادراكين هو نفس المدرك بالادراك الآخر، و لا يلحظ تعدد الآ من تلك الجهة، و هذا هو الذى يقال: أنه ضرب متصور من حمل الشيء على نفسه، و لكنّه هدر غير مفيد^٣، بل

١- م: كمية فينظر. ب: فينظر.

٢- ب: الأول.

٣- ش: مقيد.

التغاير هنالك باعتبار العنوانية، والذي عنوانية فيؤخذ الشيء من حيث أنه عنوان لنفسه و ذو عنوان لنفسه.

و من الناس من لم يستطع الى الفرق بين الحمل الأولي و بين حمل الشيء على نفسه سبيلاً، فقد وقع في محمصة اشتباه الأول بالأخير؛ ولا يخفى الفرق بينهما لدى الناقد الخبير. و أنّما يسمّى ذلك، الحمل الأولي الذاتي لكونه الأولي الصدق، أو الأولي الكذب بحسب نفس مفهومى حاشيتي الحمل بما هو حمل.

و بالجملة: اذا اعتبر ذلك بين المفهومات المتغايرة في جليل النظر، ربّما احتيج لتعيين^١ الايجاب أو السلب الى تدقيقه، كما يقال: الوجود هو الماهية أو ليس، والوجود هو الوحدة أو ليس، و يحتاج في الأذعان^٢ الى البرهان، هذا ما عليه الأستاذ.

والذي يلوح من البرهان هو ما لا يكون المحمول بالنظر الى الموضوع واسطة في الثبوت، لا أعمّ ولا اخصّ، بل الواسطة فيه ذاته لذاته و ان لم يكن المحمول نفس جوهر الموضوع، ولا يكون هنالك مجرد الاختلاف بالعنوانية و ذى العنوانية، بل ما يكون مثل حمل الأعراض الذاتي على معروضاتها، الكافي فيه وجود موضوعاتها من دون أن يكون هنالك واسطة مطلقاً، لاعامّ ولا خاصّ ولا مساوٍ، فيكون العرض الأولي الذاتي /MA81/PB110/ أخصّ من العرض الذاتي.

ثمّ لا خفاء في جواز أن يقال: انّ ما عليه الأستاذ - طاب ثراه - في تحقيق الحمل الأولي الذاتي شيء، والذي في البرهان من الشفاء من العرض^٣ الأولي الذاتي شيء؛ و ليس ولا شيء منهما هو الآخر، فليتدبّر!

١٩/١٩٧] قال: ينبوع التشخصّ ...

أقول: فيكون الوجود و التشخصّ حكايةً عن أمر واحد يعبر عنه بهما تشخصّ^٤، و

١- ش: لتعين.

٢- م: الأذهان.

٣- م: - الذاتي ثم لاخفاء ... العرضى.

٤- ب: - تشخصّ.

لما كانا مفهومين متغايرين - لكن حقيقتهما أمر واحد و لتغاير مفهوميهما - لم يصح أن يكون أحدهما محمولاً على الآخر حملاً أولياً ذاتياً، حيث انّ المعتبر فيه كون مفهوم واحد له اعتباران، أحدهما: أخذه عنواناً لنفسه. و ثانيهما: نفسه بما هو ذو عنوان. كقولنا: هو البطل المحامي.

قال الشيخ عبدالقاهر الجرجاني في كتاب دلائل الاعجاز في بحث تعريف المعرف باللام: «و قد يراد به معنى آخر دقيق يكون المتأمل عنده، كما يقال يعرف و ينكر، كقولك: «هو البطل المحامي»، فأنك لا تريد به عهداً و لا حصر جنس و لا ظهور اتّصافٍ، بل تريد أن تقول لصاحبك: هل سمعتَ بالبطل المحامي؟ و هل تصوّرت حقيقته^٢ ما هي^٣؟ فان كنت أحطت بكنهه خُبراً فعليك بفلان، و اشدد به^٤ يدك فهو ضالّتك، و عنده بغيتك و طريقته طريقة قولك: هل سمعتَ بالأسد؟ و هل تعرف ما هو؟ فان كنت تعرفه فتريد هو هو بعينه لا حقيقة له ورائه»، انتهى.

ثم لا يخفى أنّ المعتبر في المحمول بالحمل الذاتي أن لا يكون مفهومه مغائراً المفهوم الموضوع بأن يكون هو هو، و أمّا الاختلاف بالعنوانية و ذى العنوانية و نحو الوجود والشخص لما كانا متغايرين مفهوماً و ان كانا حكايةً عن حقيقة واحدة، قد نفي عنه الحمل الأوّلي الذاتي و لم ينف عنه العينية، بل حكم بأنّهما ينبعان عن ينبوع واحد من جهة واحدة.

[٢١/١٩٧] قال: من تلقاء اقتضاء جوهر الماهية.

أقول: و ذلك كما في العقول المفارقة والأجرام الفلكية، حيث انّ كلاً^٥ من الماهيات النوعية التي لكلّ منها يقتضي لوازم و عوارض و لواحق قائمة به يقلل اشتراكه، فيصلح

١- م: الأ. ب: ان.

٢- ب: حقيقتها.

٣- كذا.

٤- ش: - به.

٥- ش: - كلاً.

بحسبها أن يستند إليه تعالى و يتشخص ذاته. وقوله: «أو بحسب استعداد المادّة» اشارة الى الكائنات الفاسدة من الهويات الشخصية، ثم فصله بقوله: «فان كان من الأنوار المفارقة»، بمعنى العقول المقدّسة.

[٢/١٩٩] قال: فهو مطابق انتزاع الوجود منه.

أقول: أى الوجود الحقّ مطابق انتزاع الوجود من كلّ موجود، فيكون كلّ موجود و متشخص غيره تعالى، منتزعاً عنه الوجود والتشخص و نحوه. وأمّا الوجود الحقّ القائم بذاته والتشخص القائم بالذات /PA111/ - تعالى مجده - فهو مطابق وجود ما عداه و تشخص ماسواه، فيكون - جلّ مجده - هو الوجود الحقيقي والتشخص الحقيقي لماعداه؛ لأنّه ما به موجوديته و متشخصيته.

قال الشيخ في الرسالة النيروزية بهذه العبارة: «موجد الوجود^١ و هو مبدع المبدعات و منشيء الكلّ، و هو ذات لا يمكن أن يكون متكثرّاً أو متغيّراً أو متحيّزاً أو متقومّاً بسبب في ذاته أو مبائن لذاته، ولا يمكن أن يكون وجود في مرتبة وجوده فضلاً عن أن يكون فوقه، ولا وجود غيره ليس هو المفيد ايّاه». و قوله^٢: «فضلاً عن أن يكون مستفيداً عن وجود غيره وجوده، بل هو /MB81/ ذات^٣ الوجود المحض و الحقّ المحض و الموجود المحض و العلم المحض و القدرة المحضة و الحياة المحضة من غير أن يدلّ لكلّ^٤ واحد من هذه الألفاظ على معنى مفرد على حدة، بل المفهوم منها و من الكلّ^٥ عند الحكماء معنى واحد^٦ و ذات واحدة^٧، انتهى.

قلت: يظهر منه أنّه تعالى كما هو مطابق الوجود و التشخص لماعداه، كذلك مطابق

١ - فى المصدر: واجب الوجود.

٢ - ب: قوامه.

٣ - المصدر: - ذات.

٤ - ب: بكلّ.

٥ - المصدر: - و من الكلّ.

٦ - المصدر: معنى ذات واحد.

٧ - راجع، تسع رسائل، الرسالة النيروزية، ص ٩٢.

العلم والقدرة والارادة والحياة.

وبالجمله كل ما هو وجود وكمال وجود فيما عداه وان كان هو ممّا ينتزع عنه، ولكنّه غير منشأ و مطابق لهذه الامور، فالحياة الحقيقية والعلم الحقيقي والقدرة الحقيقية والارادة الحقيقية لماعداه هو الله تعالى وان كان ممّا ينتزع عنه هذه الصفات الكمالية والسمات^١ القدسية، هنالك الولاية لله الحقّ.

[١٦/١٩٩] قال: لاوحدة مقدارية.

أقول: لتبدّل المقادير عليها؛ حيث أنّها تتحرّك في الكمّ، فلاوحدة مقدارية شخصية لها.

ثمّ إنّ الصورة الجسمية لما كانت متّصلةً واحدةً فلا يكون شيء من العناصر جزءاً لها، وان كان جزء من الشجرة فتكون الصورة متّصلةً. وذلك بخلاف ما عليه أمرها اذا كانت مركّبةً من العناصر، حيث أنّه ينافي اتصالتها، كما لا يخفي. وقوله: «فليتحرّز^٢ من أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات»؛ أى أخذالصورة الجرمية التي تركّبها من النار و الهواء بالعرض مكان ما بالذات، أى الشجرة التي تركّبها منها بالذات؛ ولما حكم باتصال الصورة الجرمية وعدم تركّبها مما ينافي اتصالتها قال: «فهذا أيضاً أصل»، الى آخره.

[١٦/١٩٩] قال: لا من جرمية واحدة.

أقول: يظهر^٣ من هذا الكلام أنّ الفائض على البسائط التي قد تركّبت منها المركّبات صورة جسمية متصلة قائمة بتلك البسائط، و من ههنا لا يلزم قيام الصورتين النوعيتين

١- السمات: العلامات.

٢- م: فليحترز.

٣- يمكن أن يقرأ فى «ش»: فظهر.

بأمر واحد.

قال الشيخ في كتاب السماء والعالم من الشفاء: «انّ المادّة الواحدة البسيطة لا يمكن [أن] تتنوّع بصورتين نوعيتين، إذ تقوّمها بأحدهما يوجب أن لا تتقوّم بالأخرى، والمفروض خلافه. /PB111/ و تقوّمها بهما معاً ملزوم أن تكون الصورة مجموعهما، لا كلّ واحد منهما، وهو أيضاً خلاف المفروض»، انتهى.

قلت: يجوز قيام الصورة التركيبية النوعية بحامل الكيفية المزاجية، فيكون كلّ من العناصر البسيطة جزء من مجموع العناصر، والمجموع حامل للمزاج التركيبي، فتحمل الصورة النوعية التركيبية، وأنّ كلّاً من تلك البسائط يتصوّر بصورته المختصة به النوعية، فلا يلزم شيء من الفسادين؛ لاصيرورة الصورتين صورةً واحدةً، ولا عدم تقوّم المادّة الواحدة بالصورة الأخرى ولو بالعرض.

ثمّ انّ السيّد السند هرباً^١ عن تقوّم المادّة بالصورتين، ذهب - بعد التزام بقاء صور العناصر فيها - الى أنّ لها حينئذٍ صوراً معزولةً عن العمل، فلا يكون النار مثلاً ناراً؛ إذ من حملة عمل الصورة في المادّة أن تجعلها نوعاً والمفروض أن ليس لها عمل فيها، فهي حينئذٍ على وجه لو زال لم^٢ يمنعها عن العمل، عملت في مادّتها وعبّرتها نوعاً، ولهذا عبّر عنها الحكيم بالقوّة وقال: انّ القوّة باقية فيها و ليس ذلك منافياً لما قيل من أنّ الصورة جزء، و يكون الشيء معه بالفعل، إذ ذاك تعريف الصورة العاملة، لا الصورة المعزولة عن العمل أو المطلق الشامل له ولغيره. وهذا كما ترى، إذ لا معنى للصورة /MA82/ إلاّ نفس فعلية المادّة عند هذا السند، فلا يجوز أن تكون لمادّة العنصر صورة ولا يكون العنصر عنصراً، فليتندّب!

[٢٠/١٩٩] قال: بل الوحدة العددية ...

أقول: أراد - قدّس سرّه - بذلك ما يكون ما به الوحدة فيه عين ما سلبت عنه

١- م: رباً.

٢- م: ما.

الكثرة، فيشمل الطبائع الكلية المأخوذة في حدّ أنفسها، كالانسان والحيوان والجوهر مع عزل النظر عن قولها على الكثرة و حملها عليها. و ذلك بخلاف ما عليه أمرها اذا أخذت كذلك، حيث انّ ما سلبت عنه الكثرة حينئذ أفرادها -نوعية كانت أو شخصية - و ما به الوحدة ذواتها المطلقة، فان كانت ما به الوحدة هو النوع و ما سلبت عنه الكثرة هو الهويات شخصية و انّ كان جنساً كان ما به الوحدة هو الجنس، و ما سلبت عنه الكثرة أنواعها. فالهويات الشخصية متكررة شخصاً متوحدة نوعاً على الأوّل؛ والأنواع متكررة نوعاً، متوحد [ة] جنساً، فتكون واحدةً بالجنس.

و أمّا اذا لوحظت تلك الطبائع الكلية بحسب جواهر ذواتها تكون واحدةً بالعدد ولا تكون واحدةً بالشخص ولا بالنوع ولا بالجنس، حيث انّ ما سلبت عنه الكثرة عين ما به الوحدة الذي ليس هو الشخص.

فقد بان أنّ كلّ ما له تشخص له وحدة عددية، و ليس كلّ ما له وحدة كذلك له تشخص؛ اذ مفهوم الانسان /PA112/ مثلاً له وحدة عددية، و ليس له تشخص. فاندفع ما توهم من أنّ الانسان مثلاً كما يصدق عليه الواحد يصدق عليه التشخص، فلا يوجد أحدهما بدون الآخر؛ اذ لو أريد به أنّه يصدق عليه التشخص من حيث أنّه كلّ فهو ممنوع والمستند ظاهر؛ و ان اراد^١ به^٢ أنّه يصدق عليه المتشخص لا من حيث أنّه كلّ، فهو مسلّم و غير نافع، و هو ظاهر تفصيله في شرحنا على الهيات كتاب الشفاء.

[١٢/٢٠٠] قال: بين التعاقب التعقبى ...

أقول: يريد بذلك ابطال ما يتوهم من تجويز تركيب الجسم من اجسام صغار صلبة ذيقراطيسية على أن تكون تلك الصغار مختلفة الحقيقة، و كان حقيقة كلّ واحد منها

١ - كذا. م: + به.

٢ - ش: - به.

مقتضياً^١ لاتصالها، فلا يجوز عليها الانفصال الانفكاكي الطاري. وعلى تقدير اشتراكها في الحقيقة النوعية، فالجزءان منها المنفصلان إنما انفصلهما بحسب الخلقة، فيجوز أن لا يقبل كل منهما الانفصال الطاري، وإن جاز انفصال أحد الجزئين الوهميين من الآخر بحسب الفطرة الأولى، وقدنبه - طاب ثراه - على عدم جواز التبادل الابتدائي كما لا يجوز في التعاقب التعقبي في الفطرة الثانية، والألجاز صيرورة شخص واحد من تلك الأجسام شخصين في الفطرة الأولى، وهو مستحيل، كما لا يجوز صيرورة شخص واحد شخصين في الفطرة الثانية، وقد سبق توضيحه من سبيلين في وميض سابق.

وقوله - قدس سره -: «بل إن كون الشيء في جوهر نفسه» إلى قوله: «هذا الوجود أو ذاك الوجودان» يرشدك إلى الاستحالة أن يكون الشيء بحيث لا يأتى أن يكون هذا الفرد أو الفردين حيث يستدعى جواز أن يكون فرداً أو فردين أو فردين فرداً واحداً^٢، و من هذه الاستحالة تلوح استحالة صيرورة الشخص شخصين على التعاقب أيضاً، فصيرورة شخص شخصين مستحيلة جداً سواء كان ابتداءً أو تعاقباً.

وقوله^٣: «أنه لو كان لمفهوم ما صلوح أن يكون في الفطرة»، إلى آخر *MB82*/ ما ذكره من التردد من إمكان تكثر الأشخاص وعدم إمكانه في الفطرة الأولى ناظراً إلى استحالة أن يكون شخص من تلك الأجسام بحيث يصلح أن يصير شخصين في أول الفطرة، على ما توهم من جواز الانفكاك الخلقى حيث إن مفاده يرجع إلى جواز صيرورة الجسم الواحد من الصغار جسمين؛ وهل هذا إلا في قوة جواز صيرورة شخص شخصين، و كما استحالة ذلك على التعاقب يستحيل كذلك على التبادل؟ ألا ترى أن من المستحيل صيرورة زيد زيدين، أو صيرورة زيدين زيداً؟ فهو ما أمّا أن يصلح لهذا أو لا يصلح

١ - كذا.

٢ - كذا. و الظاهر: أن يكون فرد فردين أو فردان فرداً واحداً.

٣ - الكلمة غير مقروءة في م.

لذلك، فلا يجوز في بدو الفطرة أن يكون أحدهما مع جواز الآخر، و إلا لكان له امكان تكثراً لأشخاص و امتناعه جميعاً، فكان هنالك حالة للمفهوم، و هو خُلف فاسد على ما قال: «كان يتصوّر هناك» /PB112/ الى آخر ما ذكره.

[٩/٢٠٣] قال: واحدة بالشخص في ذواتها^١.

أقول: لاختفاء في أنّ هذا المسلك ناهض الحكم على بطلان ما عليه الفاضل الرازي في أواخر شرحه على النمط الرابع من كتابه الاشارات من تركيب الاتّحادى للمادة مع الصورة، بما تقريره و تلخيصه: «أن ليس للهيولى حقيقة بالفعل بدون اعتبار^٢ الصورة مع فعلية كونها أمراً موجوداً و جوهرأ مستعداً بدون اعتبار الصورة». و تبعه السيّد السند من المتأخّرين، ظناً منها^٣ أنّ هذا ما عليه الشيخ في الشفاء بقوله: «انّ جوهر الهيولى و كونها بالفعل هيولى ليس شيئاً آخر، إلاّ أنّه جوهر مستعدّ لكذا، و الجوهريّة التي لها ليس تجعلها بالفعل شيئاً من الأشياء»^٤. قال الشارح الرازي: هنالك «ولكن تفسير كلام الرجل بما يوافق أصوله و هو الواجب»، انتهى.

قلت: انّ كون تحصّل الهيولى بالصورة و فعليتها بها ينافي اتّحادها معها؛ لأنّ المعلول متحصّل بالعلّة و لا يصحّ اتّحاده بها، و أنّ كون ذلك معتقداً الرجل غير مسلّم تعبيراً عن الشيخ الرئيس به مع سوء أدبه لم يفهم مرامه. يرشدك اليه ما ذكره الشيخ في الهيات الشفاء^٥: «و أيضاً فانّ الجسم المفرد^٥ - من حيث هو جسم - له صورة جسميه^٦، فهو شيء بالفعل، و من حيث هو مستعدّ - أيّ استعداد شئت - فهو بالقوّة. و لا يكون الشيء من حيث

١ - فى القيسات: ذاتها.

٢ - م: - اعتبار.

٣ - م: منهما.

٤ - الشفاء، الالهيات، المقالة الثانية، الفصل الثاني، ط مصر، ص ٦٧.

٥ - المصدر: - المفرد.

٦ - ش: - الشفاء.

٦ - المصدر: الجسمية.

هو بالقوة [هو] شيئاً من حيث هو بالفعل^١، بل أمّا يكون الشيء من حيث هو بالقوة شيئاً آخر من حيث هو بالفعل، فتكون القوة للجسم لامن حيث له الفعل، فصورة الجسم التي هي الفعل تقارن شيئاً آخر مغايراً له في أنه صورة، فيكون الجسم جوهرًا مركبًا من شيء عنه بالفعل^٢، وعن شيء عنه له القوة، فالذي له به الفعل هو صورته، والذي عنه القوة هو مادّته، والشيء الثاني هو الهبولى^٣.

ثم قال: «ولسائل أن يسأل و يقول: فالهبولى أيضاً مركبة، وذلك لأنّها في نفسها هبولى و جوهر بالفعل و هى مستعدّة أيضاً، فنقول: إنّ جوهرية الهبولى و كونها بالفعل^٤ هبولى ليس شيئاً آخر، إلاّ أنّه جوهر مستعدّ لكذا، والجوهرية التي هي لها ليست تجعلها بالفعل شيئاً من الأشياء بل تعدّها لأن تكون بالفعل شيئاً بالصورة، وليس معنى جوهريتها إلاّ أنّها أمر ليس في موضوع، فالاثبات ههنا هو أنّه أمر واحد /MA83/ و أمّا أنّه ليس في موضوع فهو سلب، و أنّه أمر، ليس يلزم منه أن يكون شيئاً معيّناً بالفعل، لأنّ هذا عامّ ولا يصير الشيء بالفعل شيئاً بالأمر العامّ مالم يكن له فعل يخصّه، و فصله أنّه مستعدّ لكلّ شيء، فصورته التي تظنّ له هي أنّه مستعدّ قابل. فليس^٥ ههنا حقيقة للهبولى تكون بها بالفعل و حقيقة أخرى بالقوة، إلاّ أن تطرأ عليه حقيقة من خارج، فتصير بذلك /PA113/ بالفعل، و تكون في نفسها و اعتبار وجود ذاتها بالقوة؛ و هذه الحقيقة هي الصورة، و نسبة الهبولى الى هذين المعنيين أشبه بنسبة البسيط الى ما هو جنس و فصل من نسبة المركّب الى ما هو هبولى و صورة^٦، انتهى.

و هو بصريح^٧ منطوقه يدلّ على أن ليس للهبولى حقيقة بالفعل بدون الصورة، ولا يدلّ على أنّ الصورة متّحدة بها في الذات، فأنّه ليس لجميع المعلولات بدون العلة

١- المصدر: + شيئاً آخر.

٣- المصدر السابق، ص ٦٧ باختلاف يسير.

٢- ش: له بالفعل.

٤- م: الفعل. ش: + و.

٥- المصدر: ليس.

٦- المصدر السابق، صص ٦٧ - ٦٨.

٧- م: صريح.

حقيقة بالفعل، ومع هذا تكون لها ذوات ووجودات متغايرة متغايرة للعلّة، فعلى هذا جاز أن يكون لكل من الهيولى والصورة وجود وذات متغايرة لذات الآخر، ومع ذلك تكون الصورة علّة للهيولى، ولهذا لم تكن للهيولى حقيقة في حد ذاتها بدون الصورة.

نعم ان للهيولى اعتبارين:

أحدهما: أن يؤخذ بشرط لا، و ثانيهما: أن يؤخذ لابشرط. و بالاعتبار الثاني يصحّ أن يكون عين الجسم الذي هو مركّب من ^١ معنى الجوهر بالمعنى المذكور والممتدّ على الاطلاق، فيصحّ القول بأنّ الهيولى تصير جسماً بواسطة صورتها الجسمية، بخلاف التقدير الآخر، لأنّها جزء للجسم الموجود و عين لذات الهيولى مع قيد السليبي، و اذا أخذ بالاعتبار السابق كانت جنساً محمولاً على مجموع الهيولى والصورة حمل الجسم على الحيوان والنبات والمعدن. ذكر الشيخ في الهيات الشفاء حيث قال: «فنقول: انّ المعنى الذي يدلّ عليه بلفظ الجنس ليس يكون جنساً الا على نحو من التصوّر، و اذا تغيّر عنه ولو بأدنى اعتبار لم يكن جنساً»، انتهى.

قلت تارة أخرى: انّ الفاضل الرازي لو أراد أن الشيخ ذهب الى اتّحاد الهيولى مع الجسم بهذا الاعتبار فلا نزاع معه، و هو لا يستدعي أن لا يكون الهيولى بالاعتبار الآخر جزءاً له و متغائراً ^٢ لجزء آخر منه و هو الصورة و ان كان تحصّلها في الخارج بها، و أصرّح ^٣ من ذلك كلّ ما قال الشيخ في الشفاء حيث قال: «فأتّحاد الفصل بالجنس ليس الا على أنّه شيء كان يتضمّن الجنس بالقوّة، و اتّحاد الجزء بالجزء في المركّب فأنما هو اتّحاد شيء بشيء خارج، فيكون اتّحاد الأشياء بالتي فيها اتّحاد على أصناف؛ أحدها: أن يكون كاتّحاد المادّة والصورة، فيكون المادّة شيئاً لا وجود له بانفراد ذاته بوجه، و أنّما يصير بالفعل بالصورة على أن تكون الصورة أمراً خارجاً عنه، ليس أحدهما الآخر؛ فيكون المجموع ليس ولا

١- ش: منه.

٢- ش: مغائر.

٣- م: صرح.

واحداً منهما»، انتهى، وهو يدلّ على تقدّم الصورة بالذات على الهيولى، فتوجد الصورة أولاً ثم الهيولى.

وقوله: «انّ المادّة شيء لا وجود له بانفراد ذاته بوجه، وانّما يصير بالفعل بالصورة على أن تكون الصورة أمراً خارجاً عنه ليس أحدهما هو الآخر» /MB83/ يدلّ على أنّ /PB113/ لكلّ من الهيولى والصورة ذاتاً ووجوداً وأنّ فعلية الهيولى بالصورة، فلا تكون بينهما علاقة اتّحادية، بل اتّحادهما إنّما يكون عبارةً عن حصول أمر طبيعيّ عنهما. فتدبرّ في المقام، فإنّه من مزالق أقدام الأعلام؛ واللّه وليّ الفضل والاهام.

[٢١/٢٠٤] قال: والزمان والحركة.

أقول: ذلك لأنّ كون الشيء زمانياً إنّما يكون بما يعرضه من الحركة، وهيوليات الأفلاك لما كانت علل القوام لها - لا الكون - فلا تتحرّك في الكيفيات الاستعدادية، فلا تكون زمانيةً. وذلك بخلاف ما عليه أمر هيولى الكائنات، حيث يتحرّك فيها فتكون زمانيةً بحسبها، فلذلك يمضي فيها حكم الكون والفساد والزمان والحركة. قال الشيخ في طبيعيات الشفاء: «أنا أوضحنا أنّ الأجسام التي في طباعها أن تقبل الكون والفساد، في طباعها أن تتحرّك بالاستقامة، فيجب من ذلك لمن أحسن النظر أنّ بعض الأجسام المتحرّكة يقبل الكون والفساد، واذ صدق الموجبة الكلّية أعني قولنا: كلّ ما يقبل الكون والفساد، ففيه مبدأ ميل مستقيم ملزوم صدق، أنّ بعض ما فيه مبدأ ميل مستقيم يقبل الكون والفساد».

ثمّ قال ما محصّوله: «انّ الأجسام المذكورة لا يمكن أن يعرض لها وضع مخصوص، لكنّ التالي باطل فكذا مقدّمه. أمّا الملازمة: فلأنّ علّة عروضة لها ليس يجوز أن تكون ذاتها أو لوازمها، وآلا لما جاز زواله، فيكون العارض هو أمّا حركته المستديرة أو المستقيمة أو لوازمها و عوارضها أو أمراً اتّفاقياً، أو كون وجوده حادثاً فيه بهذا الوضع. لكنّ الأوّل

والثاني باطلان، لامتناع عروض الحركة المستقيمة لها، وامتناع عروض الحركة المستقيمة لها في محالها، فكذا ما هو من لوازمها، وكذا كون المخصّص أمراً اتفاقياً، والألجاز أن يقع فيها ولا يكون لها وضع، فيكون المخصّص للانقلابات المتتالية الموجبة لأوضاع، كذلك المسبوقية بامكانها وهو الظاهر؛ فيكون كلّها مشتركةً في هيولى واحدة تتوارد عليها استعدادات بها، تفسد صور بعض منها وتحدث صور بعض آخر منها فيها، أمّا بلا واسطة، أو بوسائط.

[٢/٢٠٥] قال: الى حدود ما فيه الحركة *

أقول: يعنى المقولة التي تقع فيها الحركة، وهي أربع. وفيما ذكره - قدّس سرّه - تبنيه على أنّ ما فيه الحركة أمر غير قارّ، وهو فرد تدريجي ينطبق على الزمان. وبالجملة أنّ ما فيه الحركة كالأين مثلاً هو الحاصل للجسم^١ من مبدأ المسافة الى منتهاها. وأن هيهنا اندفع الايراد بأنّه ان كان واحداً/MA84/ فلا حركة، وان كان متعدداً بلافاصل لزم تتالي^٢ الآتات، وهو محال، ومع ذلك مستلزم لانقطاع الحركة الأينية. وجه الاندفاع: أنّ مبنى هذا الايراد على كون التوسّط المذكور غير منقسم، وليس كذلك.

تفصيل المقام: أنّ المراد ممّا فيه الحركة الذي تقع فيه الحركة أمر شخصي متوسّط بين المبدأ والمنتهى، وأنّ موضوع الحركة ينتقل من نوع من تلك المقولة الى نوع آخر منها - كما عليه المشاؤون في الكيف - أو من صنف الى صنف - كما عليه الاشراقيون - أو من فرد الى فرد، كما في غيره. فإنّ المتحرّك حين حركته موصوف بالتوسّط بين أمرين، متروك و مقصود، أمّا أين أو كيف لها لا محالة مقولة، فيقال: انّ الحركة في تلك المقولة. ثمّ لا يخفى أنّ ذلك الفرد الذي لا قرار له ينطبق وجوده على الزمان، فتكون أجزاءه

١ - م: الجسم.

٢ - ب: تنالي.

متوسطةً بين صرافة القوة و محوذة الفعلية، لأنّها أجزاء و حدود للمتصل الواحد، فتكون وهميةً متوسطةً بين القوة المحضة و صرافة الفعلية.

و من ههنا اندفع الاشكال بأنّ المتحرّك في الكيف امّا أن يتحرّك من الضعيف الى الشديد، أو بالعكس؛ و فيما بينهما مراتب متفاوتة من الكيف متخالفة بالنوع أو الصنف، و في غيره متخالفة بالفرد. و على أيّ تقدير، كيف يصحّ أن يكون ما فيه الحركة فرداً شخصياً غير قارّ بين المبدأ و المنتهى مع أنّ الأمر في الكيف أشكل؟

وجه الدفع: أنّ المتحرّك مادام متحرّكاً يكون أنواع ما فيه الحركة و أصنافها أو أفرادها من الحدود غير موجودة بالفعل، بل تكون متوسطةً بين الفعل و القوة، فلا يصحّ أن يكون المتحرّك حين حركته موصوفاً إلا بالتوسط بين أمرين، فلانوع و لاصنف و لافرد إلا بالقوة، بمعنى أنّه اذا سكن صار ذلك بالفعل.

فاندفع حينئذٍ ذلك اليراد الذي تدور رحاه على كون أجزاء الفرد الشخصي من الكيف كصفات تكون أنواعاً، أو أصنافاً منها، و في غيره يكون /PB114/ أفراداً، و ذلك لأنّ تلك الأجزاء أنواع و أصناف و أفراد وهمية غير موجوده بالفعل مادام المتحرّك متحرّكاً، كما بيّن في موضعه.

قال المعلم الثاني: «انّ ما فيه الحركة الكيفية كصفة بسيطة متصلة صالحة لأن قسم الى كصفات مختلفة الحقيقة». قال بهمنيار في التحصيل أنّ في مثل الشجر ليس جزء بالفعل بهذه العبارة: «انّ الجزء فيه أيضاً بالقوة، لأنّ الوحدة فيه بالفعل، و كلّ ما فيه وحدة بالفعل كثرته بالقوة». و أمّا أصحاب ديمقراطيس، فأنما يبطل قولهم بهذا لاعتراهم على ما نصّ عليه الشيخ في الهيات شفائه، لا لأنّ الأمر يجب أن يكون كذلك.

[٣/٢٠٥] قال: فلا محالة أيّ أنّ نرفض في زمان الحركة *

أقول: قد عبّر عنه العظيم فيثاغورس بقوله: «انّ الحركة عبارة عن الغيرية.» و هذا

قريب ممّا ذكره أفلاطن الالهى من «أنّها الخروج عن المساواة» بل مقصودهما واحد، و هو الذي ذكره المصنّف الأستاذ؛ لأنّ مراد الحكيم الأوّل من «الغيرية» كون الجسم حاله في كلّ آن تفرض مخالفاً لحاله قبل ذلك، كانت هذه الأحوال المتعاقبة المتوالية أموراً متغيّرة؛ و مراد الحكيم الأخير من «الخروج عن المساواة» كون الجسم بحيث لا يعرض /PA114/ له آن من الآتات الآ وحاله في ذلك الآن بخلاف حاله قبل ذلك.^١

[٢/٢٠٦] قال: أحدهما الآن السيّال *

أقول: لا يخفى أنّ الآن السيّال في الشفاء و في بعض رسائل الشيخ^٢، من ذلك كتابه عيون الحكمة حيث قال فيها بهذه العبارة: «و كما أنّ الشيء الذي في العدد أمّا مبدؤه كالوحدة، و أمّا قسمته كالزوج والفرد، و أمّا معدودة كذلك الشيء في الزمان، منه ما هو مبدؤه كالآن، و منه ما هو جزؤه كالماضى والمستقبل، و منه ما هو معدودة و مقدّرة و هو الحركة»، انتهى.

تقريره: أن يقال ليس الآن جزءاً من أجزاء الزمان، بل هو مبدأ لحصول الزمان، و ذلك لأنّ الآن شيء غير منقسم. ثم أنّه بسيلانه و حركته /MB84/ يفعل الزمان، كما أنّ النقطة تفعل بسيلانها و حركتها الخطّ. و الزمان هو الذي ينقسم الى الماضى والمستقبل، فنسبة الآن الى الزمان نسبة المبدأ الى ذي المبدأ و نسبة الماضى والمستقبل الى الزمان نسبة الزوج و الفرد الى العدد. ثم انّ الآن بذلك المعنى غير الآن الذي هو طرف الزمان، كما تبّه عليه الأستاذ في أصل الكتاب.

فاندفع ما أورده على الحكماء امام المشكّكين^٣ بقوله: «أنكم زعمتم أنّ الآن طرف

١ - قد وردت هذه التعليقية في نسخة «ب» قبل تعليقية [٢/٢٠٥].

٢ - كذا و في العبارة وجه اضطراب كما لا يخفى.

٣ - م، ب: المتشكّكين.

للزمان وصفة قائمة به، فكيف زعمتم أن الآن هو الأصل والمبدأ، وأن الزمان إنما حدث من حركته؟!» انتهى، وهذا كما ترى؛ وما في طبيعيات الشفاء في فصل في بيان أمر الآن بهذه العبارة: «فحريّ بنا أن ننظر هل كما أن المنتقل ذاته واحدة و بسيلانه فعل ما هو حدّه و نهايته، و فعل المسافة أيضاً كذلك، في الزمان شيء هو الآن يسيل فيكون هو ذاتاً غير منقسمة من حيث هي، و هو بعينه باقٍ من حيث هو كذلك، و ليس باقياً من حيث هو آن؛ لأنّه إنّما يكون أنا إذا أخذ محدداً للزمان، كما أنّ ذلك يكون منتقلاً إذا كان محدداً لما يحدّه، و يكون في نفسه نقطة أو شيئاً آخر، وكما أنّ المنتقل يعرض له من حيث هو منتقل أنّه لا يمكن أن يوجد مرتين، بل هو يفوت بفوات انتقاله، /PA115/ كذلك من حيث هو أن لا يوجد مرتين، لكنّ الشيء الذي لأمر صار آنأ عسى أن يوجد مراراً، كما أنّ المنتقل - من حيث هو أمر عرض له الانتقال - عسى أن يوجد مراراً، فان كان شيء مثل هذا موجوداً فيكون حقاً ما يقال أنّ الآن يفعل بسيلانه الزمان، ولا يكون هذا هو الآن الذي يفرض بين زمانين يصل بينهما»، انتهى. و هو يعطى أنّه ينفي الآن بمعنى السيّال و وجوده.

[٧/٢٠٦] قال: و قائم بجرم الفلك الأقصى.

أقول: من ههنا اندفع ما ذكره امام المشكّكين^١ من الايراد على الحكماء من أنّ قولهم -الآن شيء غير منقسم و أنّه يفعل بسيلانه الزمان - تسليم لكون الآن سبباً قائماً بنفسه مستقلاً بذاته، ثمّ أنّه يفعل بسيلانه الزمان، و ذلك بعينه رجوع الى مذهب الامام افلاطون^٢ من أنّ الزمان جوهر قائم بذاته مستقلّ بنفسه. ثمّ أنّه^٣ تحصل له نسب متعاقبة متتالية الى الحوادث، فحينئذٍ يكون هذا اختياراً لهذا القول و اعترافاً بسقوط قول من يقول: الزمان عبارة عن مقدار الحركة؛ و وجه اندفاعه ظاهر.

١- م: المتشكّكين.

٢- م، ب: افلاطون.

٣- ش: - أنّه.

١٠/٢٠٦] قال: تقدر جميع الحركات ... *

أقول: لم يقل مقدار جميع الحركات تنبيهاً بليغاً على أن له تعلقاً ما بها - سواء كان بحسب عروضه لها أم لا. وبالجمله أنه يشمل ما يكون الزمان في الحركة أو بالعكس، والأوّل: هو حركة الجرم الأقصى؛ والثاني: حركة ماسواها - سواء كانت مستقيمة أو مستديرة. قال الرئيس في طبيعيات الشفاء: فرق بين أن يقال: انّ ذات الزمان عارضة للحركة، وبين أن يقال: انّ ذات الحركة يتعلّق بها الزمان على سبيل أنّ الزمان يعرض لها؛ لأنّ الأوّل معناه أنّ شيئاً يعرض لشيء، ومعني الثاني أنّ شيئاً *MA85* يستتبع شيئاً، والاستتباع لا يستلزم العروض، إذ ربّما قدر المبائن بالموافاة والموازاة لما هو مبائن له؛ إذ معنى الاستتباع أنّ كل جزء من الحركة يفرض يكون وجوده مقارناً لوجود جزء مفروض في الزمان بأن يحدثا معاً، والكلّ للكلّ، ولهذا يمكن أن يكون للمختلفات من الحركة زمان واحد. واذ ذاك كذلك جاز أن يقدر الشيء بالمبائن عند العارض لأمر آخر فيما قرّرنا من المراد اندفع كثير من اليرادات:

منها أنّ الحركة لو كانت مقدّرة بالزمان لزم تقدّر أمر واحد بمقدارين متخالفين، لأنّ الحركة مقدّرة بالمسافة الواقعة هي فيها بالزمان أيضاً والثاني أزيد من الأوّل؛ إذ الزمان مقدار حركة هي أسرع من سائر الحركات،
و منها أنّ الزمان لو كان مقداراً للحركة لكان لكلّ حركة زمان هو مقداره؛ إذ لكلّ حركة مقدار. وذلك لما علمت أنّ الحركة لا توجد *PB115* بدون أن يقارن وجودها وجود أجزاء الزمان مثلاً لا بدون عروض الزمان لها^١، والمتخالفان في المقدار جاز أن يقارن بعض منها البعض الآخر من غير أن يعرض أحدهما للآخر، فلا يلزم من كون الزمان مقدار الحركة أن يكون لكلّ حركة مقدار يقوم به.

و بعبارة أخرى: أن الزمان عبارة عن مقدار الحركة للفلك الأعظم و عرض قائم بتلك الحركة فقط، إلا أن ذلك كما يقدر تلك الحركة بالذات فكذلك يقدر سائر الحركات المطابقة لتلك الحركة، كما أن المقدار الموجود في خشبة الذراع به تقدر تلك الخشبة أولاً و بالذات، و سائر الأشياء بواسطة كونه مقداراً لتلك الخشبة. و نظير ذلك أن التقدم الزماني و تأخره للزمان بالذات و لغيره بحسبه، فيكون بالعرض.

و بما أوضحنا هذا المرام من تضاعيف الكلام ظهر بطلان ما عليه امامهم الرازي من الابراد عليه بوجهين غير وجهين:

الأول: أننا قد دللنا على أن الحركة من حيث هي حركة مستدعية للزمان، و اذا كانت هذه الماهية موجبةً لحصول الزمان كان جميع الحركات متساويةً في استلزام حصول الزمان، و الحكم الثابت بالذات يمتنع أن يكون ثابتاً بالعرض، لما ثبت أن الواجب لذاته يمتنع أن يكون واجباً لغيره، و اذا كان كذلك امتنع أن يقال: الزمان عارض لبعض الحركات بالذات و للباقي بالتبعية، و أيضاً قد بينا أنه لا معنى لمقدار الحركة إلا كمية دوامها و استمرارها، و قد ذكرنا أن العلم الضروري حاصل في أن كمية دوام الشيء يمتنع أن يكون صفةً قائمةً لشيء آخر مباثناً عنه بالكلية.

الثاني: أن يقال أنكم قسّمتم تقدير الحركات الكثيرة بالزمان على تقدير الأجسام الكثيرة بمقدار الخشبية.

فنقول: أنه لانزاع في أن المقدار القائم بالخشبية التي هي الذراع مغائر للمقدار القائم بالجسم الذي هو المذروع؛ فإنه من المحال أن يكون المقدار القائم بهذا الجسم عين المقدار القائم بالجسم الآخر. فاذا كان كذلك، فنقول: أن مقدار هذه الحركة مغائر *MB85* / لمقدار تلك الحركة، و أن لكل حركة مقداراً على حدة، و اذا كان الزمان عبارةً عن مقدار الحركة، ثبت أن لكل حركة مقداراً على حدة لزم القطع بأن لكل حركة زماناً على حدة؛ انتهى. فقد اشتهبه عليه أمر المتقدر بالعرض بما بالذات، كما عرفت.

[٨/٢٠٨] قال: بل إنّما تلحق الهوية المتحصّلة الشخصية *

أقول: لا خفاء في أنّه يصحّ أن يكون لها عموم بحسب الأحوال، ولا ينافي ذلك شخصيتها في حدّ نفسها، كما أنّ لزيد مثلاً عموماً نظراً الى الأحوال/PA116/ ومفهومات الجزئيات، كهذا الناطق وهذا الكاتب وهذا الشاعر؛ كإنبه عليه الشيخ في فنّ بارير ميناس من الشفاء على سننقله ونفصله^١ تفصيلاً.

ثم انّ موافقتها حدود^٢ منفرضة في المسافة في آتات منفرضة في الزمان بحيث لا يتصل تلك الحدود والآتات، والآلزم وجود الأجزاء التي لا تتجزّى، ويكون بين كلّ حدّين منفرضين وبين كلّ آتين مفروضين متّصل من المسافة والزمان.

فاندفع الايراد بأنّ التوسّط المطلق - لأنّه أمر كلّى - لا وجود له في الخارج، والتوسّط الجزئي هو الحصول في حدّ معيّن وهو أمر آني غير منقسم في امتداد المسافة ما لم يتعدّد ويتجدّد لا يمكن بأن يكون حركةً، واذا تعدّد بحيث اتصل بعضها ببعض لا يمكن أن يوجد في الخارج، لاستلزامه تتالي الآتات المستلزم تركّب الحركة والزمان والمسافة من الأجزاء الغير المتجزّية، وان لم يتصل بعضها ببعض لزم سكون الجسم المستلزم لانتفاء كونه في الوسط المفروض خلافه، هذا خلف؛ وبأنّ الأين الحاصل للجسم من مبدأ المسافة الى منتهاها ان كانت واحدة^٣ فلا حركة، وان كانت متعدّداً بلافاصل لزم تتالي الآتات وهو محال، ومع ذلك يستلزم لانقطاع الحركة الأينيّة:

وجه الدفع: أنّ الحركة التوسّطية موجودة وجوداً نفس زماني لا آني ولا زماني؛ ومن هنالك قيل الحركة زمانية الحصول ولا توجد حركة أينيّة، بل امّا تكون تدريجية الوجود، واما أن تكون مستمرّة الذات الشخصية من مبدأ المسافة الى منتهاها، غير مستقرّة النسبة الى حدودها المنفرضة، فكما أنّ المسافة لا تنقسم الى جزء لا ينقسم، كذلك الأين

١- م: تفصله.

٢- م: حدوداً.

٣- م: واحداً.

المذكور لا ينقسم الى أين كذلك، و كما أنّ الحدود المفروضة في المسافة بالقوّة كذلك الأجزاء فيه بالقوّة؛ و كما أن لا يمكن أن يفرض في المسافة حدّاً أن لا تكون بينهما مسافة، كذلك لا يمكن أن يفرض في ذلك الأين المستمرّ أيان أنيان متّصلان، بل كلّ من الأينين المفروضين فيه يكون بينهما أين متّصل، فلا يلزم تتالي الآنات ولا انقطاع الحركة، فليتبصّر!

[٢٠/٢٠٨] قال: هنالك واحد *

أقول: أي في مقام الحمل على كثيرين المثمر للكلية.

[٢١/٢٠٨] قال: و هنالك التحصّل *

أقول: في مقام الحمل على كثيرين الغير المستوجب للكلية.

[٩/٢٠٩] قال: فاستنكر حمل الجزئي مطلقاً ... *

أقول: ذلك حيث قال الشيخ في فصل في بيان ما يقال على موضوع و لا يقال و يوجد في موضوع، بهذه العبارة: «و الموضوع لما يحمل عليه اذا اعتبر مأخوذاً بنفسه من غير الحاق سور به فأنه لا يخلو: امّا أن يكون /PB116/ كلياً، أو جزئياً؛ فان كان /MA86/ جزئياً فالمحمول عليه امّا أن يكون كلياً أو جزئياً؛ فان كان جزئياً لم يكن ذلك الجزئي غيره، فانّ الجزئيين المتباينين لا يحمل أحدهما على الآخر، و اذا كان كذلك لم يكن هو في الحقيقة موضوعاً و محمولاً على نفسه بحسب الطبع، بل بحسب القول واللسان، كما تقول: انّ زيداً هو أبو القاسم أو هو أبو عمرو^٢، اللهم الا أن تعنى بأبي عمرو معنى يجوز أي يشاركه^٣ فيه آخر فيكون كلياً، فان خصّصته [به] لم يكن أبو عمرو الا هذا و هذا هو زيد. و كذلك لو قلت:

١- ب: تنال.

٢- في المصدر: ابن. و كذا في سائر الموارد.

٣- م: يشارك.

هذا الأبيض هو هذا الكاتب فأنما تشير الى موضوع واحد، وليس كونه هذا الأبيض أولى بأن يوضع أو يحمل من الآخر، وان كانت طبيعة الانسان فيه أولى بأن توضع من طبيعة الكاتب، أعني المطلقين، وأما أن هذا الكاتب فهو بعينه هذا الانسان؛ وان أخذت أحدهما من حيث هو هذا الانسان بلا شرط فوق هذه الانسانية وأخذت الآخر بازائه كذلك أيضاً لم يحمل أحدهما على الآخر، فإنه ليس انساناً ما من حيث هو هذا الانسان هو هذا الكاتب، ولا هذا الكاتب من حيث هو هذا الكاتب هو هذا الانسان، أعني من حيث الاعتبارين المختلفين، اذا وجهت الالتفات في كل واحد منهما الى اعتباره الواحد مجرداً بشرط أن لا تلتفت الى شيء آخر^١.

ثم قال: «الاعتباران المختلفان متبائنان، ولهذا ليس هذا الكاتب من حيث هو هذا الكاتب هو هذا الطويل [في حيث هو هذا الطويل]، بل أحدهما مسلوب عن الآخر ولا بينهما حمل ولا وضع وليس أحدهما موضوعاً للآخر ولا مقولاً عليه، أى بالايجاب. وأما ان كان الموضوع كلياً فإن المحمول عليه بالحقيقة لا يكون الا كلياً، فإن طبيعة الكلي لا تكون موضوعاً بنفسها للشخصية من غير الحاق السور الجزئي به، و الا لكانت الطبيعة الكلية تستحق في طبعها لأن تكون هذا المشار اليه؛ و اذا كان الأمر على هذه الصورة فيكون كل ما يقال على موضوع يلزمه أن يكون كلياً؛ هذا ان كان كونه على موضوع مفهوماً كلياً^٢ على ما قلناه. وان لم يجعل كذلك بل جعل كونه على موضوع، دالاً على أنه مقول على كثيرين كان هذا القول [مرادفاً لهذا الاسم]، انتهى^٣ كلامه بألفاظه.

و هو يدل على ما تبّه عليه المصنّف - قدّس سرّه - من استنكار حمل الجزئي في قوله: «لم لم يسلكه في باب الحمل؟» نوع تعريض على الشيخ بجواز صحّة الحمل من دون لزوم كون الجزئي الحقيقي كلياً، بعين ما سلكه في حلّ عقدة التشكيك في الحركة التوسطية و حمل

٢- المصدر: - كلياً.

١- الشفاء، المقولات، صص ٢١ - ٢٥.

٣- المصدر السابق، صص ٢٢ - ٢٣.

الكون على الأكوان.

ثم أقول: إنَّ ما وقع عن الشيخ بقوله: «فانَّ المحمول عليه بالحقيقة» وكذا ما يتلوه من قوله: «فانَّ طبيعة الكلي» وكذلك قوله: /PA117/ «و الآ لكانت الطبيعة الكلّية» الى آخره، ليس ممّا يعجبني ضرورةً أنّه ان أراد أنّ الموضوعية والمحمولية التي بحسب مقتضى الطبع بأن يرجع الى ما يقتضي طبع الموضوع و كان مقتضى ماهيته و لازمه؛ و ما يكون من هذا القبيل فلا ينازعه. و من ههنا لا يصحّ أن يكون الشيء موضوعاً إلاّ لما يفارقه من دون صحّة اتّصافه بالعوارض المفارقة والخواصّ المنفكّة من المحمولات الكلّية أيضاً. و مثل هذا لا يفيد في ادّعاءه. و انّ أراد أنّه لا يصحّ اتّصافه حقيقةً /MB86/ بهذا المحمول الشخصي بحسب^١ الواقع و لم يكن ذلك بمقتضى طبيعة باستدعائه لا بالطبع، و ان صحّ فيرد عليه ما سينقله عنه من فصل من فصول بارير مينا من مثال المعنى.

و من قوله: «و الآ لكانت الطبيعة الكلّية» الى آخره، اشكال علمية ولا يجب أن يكون الحمل والوضع بأن يكون الشيء موضوعاً لهذا، و هذا محمول عليه بالحقيقة لا بالمجاز على أن لا يكون مقتضى طباعه و ماهيته و ما يشبهه، حيث انّ استحالته غير مسلّمة مع مخالفته لما سيأتى ذكره.

و لما وقع عنه في الهيات كتابه الشفاء بقوله: «فانّ الحيوان يلزمه ضرورةً أن يكون خاصّاً أو عامّاً و أيّهما عرض له لم تبطل عنه الحيوانية التي هي باعتبار ما ليس بخاصة ولا عامّة^٢، بل يصير خاصّاً أو عامّاً» الى قوله: «انه^٣ لو كانت الحيوانية توجب أن لا يقال عليها خصوص أو عموم لم يكن حيوان خاصّ أو حيوان عامّ»^٤.

و لما وقع عنه في فصل تعريف أصناف القضايا المحصورة و المهملة والمخصوصة من

١- م: + أن.

٢- في المصدر: فخاص و لاعام.

٣- م، ب: ان.

٤- الشفاء، الالهيات، المقالة الخامسة، الفصل الأول، مصر، صص ٢٠٣-٢٠٤.

فنّ بارير ميناَس كتابه الشفاء بقوله: «و ليس اذا كان موضوعاً كلياً فقد صار حكماً كذلك كلياً عليه ما لم تحكم بأنّه موجود في كلّه أو غير موجود. فاذا لم تحكم بذلك فقد حكمت على الطبيعة الموضوعة للعموم فقط، وهذه الطبيعة في نفسها معنى وأنها مأخوذة عامّةً معنى، و أنّها مأخوذة خاصّةً معنى، و هي في نفسها تصلح لاعتبار جميع ذلك، ولو كانت لا تصلح للخصوص لم تكن تصلح أن تكون مثلاً انسانية واحدة بها زيد انسان واحد، ولو لم تكن تصلح أن تكون عامّةً في العقل ما كانت بحيث يشترك فيها كثيرون.» الى أن قال: «بل أنّها صالحة للأمرين جميعاً، لكنّها و^١ ان كانت ملحقاً بها في عمومها، صدقت على خصوصها؛ و ان كانت ملحقه بها في^٢ خصوصها، فقد ألحقت بها في خصوصها دون عمومها، فلا يجب أن تكون صادقةً على عمومها. و ان ألحقت بها فقط فلا يخلو، [١]: أمّا أن يكون تصحبها مع العموم ملحقه^٣ بها، فتكون حينئذٍ صاحبةً آيائه في خصوصها، /PB117/ فالحق العامّ لحق الخاصّ، [٢]: و أمّا^٤ لا تصحبها^٥ هناك، بل يتبرأ^٦ عنها و يكذب^٧ عليها، فيصدق لأمحالة في خصوصها^٨ [فانّها ان كانت تكذب أيضاً في خصوصها] فهي ممّا لا يصدق عليها البتة. و أعني بقولي يصدق عليها في عمومها أي يصدق على جميع ما يعتمده ليس أنّها عليها من حيث هي معنى عامّ، فانّها حينئذٍ كشيء واحد يصدق عليه ما لا يتعدّى الى مخصوصاته، فأنّه من حيث هو عامّ هو كلّى و نوع و غير ذلك، و هذه أمور تلحقه دون ما تحته، و لسنا نشير بما^٩ بقوله: الى ما يلحقه من حيث هو عامّ بل الى ما يصاحبه [في عمومه] جملاً على موضوعاته. و غرضنا ما بيّناه من أنّ الحكم على الكلّي من غير اشتراط التعميم و التخصيص ليس يوجب التعميم بوجهٍ [و لا أيضاً فيه دلالة لفظية على التخصيص، ولكنّ

٢- م: -عمومها صدقت ... في.

٤- ب: + انا.

٦- ب: نبرأ.

٨- م، ب: خصوصيتها.

١- م: -و.

٣- م، ب: ملحقاً.

٥- ب: لانصحبها.

٧- ب: نكذب.

٩- م: ما.

الدلالة على التخصيص لازمة لدلالته من خارج لأتمها نفس دلالة الحكم فيه، كما أن لكل قضية لوازم من العكس و غير ذلك مما ستعلمه، ليست هي نفس المدلول عليها بالقضية. فبين أن كلبية الموضوع لا توجب كلبية الحكم، فلذلك ما كانت القضيتان المهملتان المتخالفتان^١ بالسلب والايجاب ليستا بمتضادتين؛ أعني بالمهمل^٢ ما موضوعه كلي قديين كيفية الحمل فيه، وان لم تبين كميته، فهاتان ليستا بمتضادتين، [و كيف] و قد يصدق أن الانسان كاتب - على ما بينا - و يصدق أن يقال ليس بكاتب، فيجتمعان على الصدق إلا أن ذلك ليس يمنع أن يكون هذا المعنى الملحق يلحق بالطبيعة العامة وان لم يصرح به /MA87/ فحينئذ تكون قوّة الايجاب والسلب قوّة المتضادتين؛ اذ نحن لم نوجب أن هذا الحكم يتناول المحكوم عليه من حيث هو خاصّ لا محالة، بل قلنا: ان معنى الانسان يصدق على العام و على الخاصّ».

ثم قال: «والانسان لا يمتنع^٣ أن يكون عاماً وأن يكون خاصاً، لكن [نفس] اللفظ لا يكون دليلاً على ذلك»^٤، انتهى. فنظائره كثيرة، ولما وقع عنه في فصل مزاحات تقع بين قول «على» و وجود «في» من فنّ قاطيغورياس كتابه الشفاء لم نرجع الى ما كنا فيه. فنقول: ان الحق جواز حمل الجزائي على نفسه بتكثير الاعتبار، مثلاً أن زيدا يصدق على نفسه بما هو هذا الكاتب والشاعر والعالم، فالكثرة هنالك اعتبارية لاحقيقية، ولو أخذ كل من هذه الصفات المفهومات مع قطع النظر عما يصدق هو عليه من الذوات، لم يكن بينها حمل و تصادق أصلاً للتغاثر بينها، وان صحّ صدق كل منها على تلك الذات ولكن لا يصحّ صدقها على شيء من تلك المفهومات مع قطع النظر عما يصدق عليه من الذوات. و اذا لوحظ ذلك فيرجع ذلك الى كون زيد من حيث هو هذا الكاتب هو هذا الشاعر، من دون أن يكون الحمل /PA118/ بين الجزئين بحسب القول واللسان، كما يقول: ان زيدا

١- م: المتخالفان.

٢- ب: بالمهملين.

٣- م: يمنع.

٤- الشفاء، كتاب العبارة، صص ٤٨ - ٥١.

هو أبو القاسم، كما نقلنا [ه].

بل الحقُّ أنّ التغائر الاعتباري كافٍ لمطلق الحمل و ان كان بحسب المعنى متّحداً، و ذلك ظاهر من الشيخ عند الرجوع الى مواضع تصدّى لذكرها.

منها: ما وقع عنه في فنّ باريرميناس في بحث الأقيسة من كتابه الشفاء في فصل في ذكر تأليفات قياسية يعسر تحليلها بقوله في أثناء غرض: «و القائل أن يقول: [انّ] الكبرى ليست مهملة بل شخصية، و أن يقول: تشبه أن تكون القياسات المؤلفة من شخصيتين قد تنتج، و ان كانت الكبرى ليست كليّة، فأنه اذا قيل: انّ زيدا هو القاعد و هذا القاعد هو ابيض، لزم دائماً أن يكون زيد أبيض. و أنّما كان الجزئي لا ينتج حيث تكون جزئيته محصورةً أو [في] قوتها، فيجوز أن يقلب^١ الأصغر عن الأوسط، و هي هنا فلا يقلب الأصغر عن الأوسط أبداً»^٢.

و منها ما وقع عنه في هذا الفصل بهذه العبارة: «و قد يتبع هذا المثال مثال^٣ آخر، فيقال: زيد هو زيد المعنى و زيد المعنى لا يبقى غداً، و الأبقى الغناء، فإن مجموع كلّ معنيين و أحدهما لا يبقى [لا يبقى]. و يجب أن يفهم من هذا المثال أنّ زيد المعنى أمر كلي أيضاً؛ لأنّ زيدا لا يقال الأعلى واحد، و أمّا زيد المعنى من حيث هو زيد المعنى فيقال على كثيرين، و ذلك لأنّ زيد المعنى من حيث هو زيد المعنى هذا المعنى، هذا^٤ الغناء تجدد^٥ بعد ساعة و^٦ قد يبقى زيدا، و لكن لا يبقى مغنياً فلا يكون زيد المعنى و^٧ يصير زيد المعنى. و نعى ذلك الغناء لا بالعدد و لكن بالنوع، فيكون من حيث هو زيد ذلك الشخص بعينه، و أمّا من حيث هو مجموع زيد و معنى فلا يكون ذلك بالعدد، و أنّما كان يكون ذلك بالعدد لو كان زيد ذلك بعينه و الغناء ذلك بعينه بالعدد، و هذا كلبنة يتخذ من طين ثم تنقص^٨ ثم تعاد، فلا تكون

١- م: نقلت.

٣- في المصدر: بمثال.

٥- في المصدر: الجدد.

٧- في المصدر: ثم.

٢- الشفاء، القياس، صص ٤٧٢-٤٧٣.

٤- في المصدر: هذا.

٦- و المصدر: - و.

٨- في المصدر: تنقص.

البتة تلك تكون بعينها و ان كان طينها ذلك الطين بعينه، بل يكون هذا شيئاً مبتدئاً غير ذلك، كذلك اذا كان هذا الغناء غير ذلك الغناء بالعدد /MB87/، فهذا المعنى من حيث هو هذا المعنى غير ذلك بالعدد. والشيء قد يغائر ذاته في أحواله، كما [قد] علمت، والمغايرة لا تصح مع وحدة بالعدد، وذلك لا يوجب أن لا يكون الموضوع واحداً، و اذا كان الحد الأوسط معنى ليس بشخصي، و فن حق الكبرى أن تكون صادقة عند الحصر الكلي، فيكون قولنا: زيد المعنى يجوز أن يدخله كل، فتكون كأنك قلت: أن كل شيء يوصف بأنه زيد المعنى. و قد علمت معنى هذا أن الأمور موضوعة^١ لزيد المعنى اذا علمت أن قولنا: «كل ج ب» /PB118/ معناه «كل ما يوصف بأنه ج بالفعل فهو ب». ليس بشرط أن ذلك مادام موضوعاً بأنه «ج» أو في وقت آخر، و الأمور الموضوعية لزيد المعنى أحدهم زيد مطلقاً، والثاني زيد المعنى من حيث هو معنى، و هما مختلفان، و يحمل عليهما زيد المعنى من حيث هو زيد المعنى. فمن الكاذب أن يقال أن كل ما يوصف بأنه زيد المعنى، و يوضع لمعنى زيد المعنى^٢، فإنه يبطل غداً، بل بعض ذلك، و هو الذي هو زيد المعنى من حيث هو زيد المعنى، و أمّا كل ما يوصف بأنه زيد المعنى و يوضع لزيد المعنى، فلا. فإن زيدا مطلقاً، لا بشرط أنه زيد المعنى؛ لست أقول: بشرط أنه ليس زيدا المعنى هو ما^٣ يوصف بأنه زيد المعنى، انتهى^٤. ٥.

و لا يخفى أن هذا النحو من العموم حق صدق و ان لم يكن بحسب الأشخاص، بل يكون بحسب الأحوال.

ثم ان فيما ذكره بقوله: «و أمّا كل ما يوصف بأنه زيد المعنى و يوضع لزيد المعنى» يدل على أن الموضوع أمر كلي و المحمول أمر شخصي، و غير ذلك مما وقع عنه يدل عليه، لم يدل

١- م: الموضوعية.

٢- م: غناء.

٣- في المصدر: - ما.

٤- ب: - انتهى.

٥- المصدر السابق، صص ٤٧٦ - ٤٧٧.

بمنطوقه عليه، وعلى جواز حمل الجزئي العموم^١ أيضاً بالمغايرة الاعتبارية التي بحسبها يصير شخصاً ما بعينه واحداً بالعموم بحسب الأحوال.

و ذلك على ما قال متصلاً بما نقلنا [هـ] بهذه العبارة: «مثل أن الانسان باعتبار نفسه وان لم يشترط باعتبار أنه أبيض، فإنه يوصف بأنه أبيض. فأنك اذ تقول: زيد أبيض، فلم تأخذ الموضوع إلا زيداً فقط بلا زيادة، وكذلك يوصف أيضاً مأخوذاً مع الأبيض حين تقول: زيد الأبيض [أبيض]، لكنه اذا أخذ مع الأبيض كان الحمل ضرورياً بالوجه الذي تعلم، و اذا أخذ مطلقاً كان الحمل عليه مطلقاً، وهذا الفن من العموم، وهو الذي عمومه ليس بحسب الأشخاص بل بحسب الأحوال. وقد فهمت هذا مراراً، فإن أخذ زيد أنه زيد شيء، وأخذه أنه زيد المعنى شيء. و قولنا: [الموصوف بأنه زيد المعنى شيء، و قولنا: [الموصوف بأنه زيد المعنى شيء؛ لأن زيداً يكون معتبراً أنه زيد ولا تعتبر معه زيادة، و يكون معتبراً مع اشتراط زيادة أنه معنى. وهذا لا يبطل كل واحد منهما بأن زيداً يكون معتبراً أنه زيد المعنى، وهذا لا يبطل شخصية زيد لأنه شخص من حيث هو زيد فقط مشروطاً فيه معنى فقط. و اذ قد تبين هذا فاذا أخذت الكبرى مهملّة أو همت الصدق، و اذا جعلت كلىة كذبت»، انتهى^٢.

و من الظاهر عن سياق هذا الكلام في مساق المرام أن شخصية زيد لا ينافي العموم بحسب الأحوال، بل إنما ينافي العموم بحسب الأشخاص، وأن تكثّر^٣ الاعتبارات والحشيات لا ينافي الحمل والالتحاد، /PA119/ سبياً ما وقع عنه بقوله: «و كذلك يوصف أيضاً مأخوذاً مع الأبيض /MA88/ حين تقول زيد الأبيض» الى قوله: «كان الحمل عليه مطلقاً».

و من تضاعيف البيان قد بان أن الشيخ لم يستنكر حمل الجزئي على نفسه بتغاير الاعتبار و صيرورته عامماً بحسب الأحوال، والمحدور صيرورته عامماً بحسب الأشخاص

١- ب: حمل الجزئي على نفسه.

٢- المصدر السابق، صص ٤٧٧ - ٤٧٨.

٣- م: تكثرت.

والهويات وهو الظاهر مما نقلنا عنه. فلذا لم يسلكه هنالك وقد اكتفي بسلوكه في غير موضوع من كتاب الشفاء في غير هذا الفن، كما يلوح أيضاً مما وقع عنه في المقالة الثانية من الفن الثالث من الجملة الأولى في فصل في تعريف أصناف القضايا، وكذا ما وقع عنه في الفصل الرابع في القياسات الاقتراعية بقوله: «فأنه قد يكون من مخصوصتين قياس كقولك زيد هو ابن^١ عبدالله وأبو عبدالله»^٢. هذا وقع منه في الاشارات بقوله: «اذا قلنا أن كلّ محمول على المثلث».

والمحاصل أنّ تكثّر الاعتبارات والحديثات لا يقدر في صحّة الحمل ولا يخرج عنه كونها قضية معقولة، وأنّ الشخصيات يمكن حملها على الشخصيات كما يمكن وجودها فيها، والعموم الاعتباري لا يخرجها الى العموم الأفرادي، والأستاذ المصنّف أبطل هذا والشيخ لا يستنكره.

والذي يستصّحه هو العموم بحسب الأحوال، كما نقلنا عنه، وما وقع عنه في قاطب قورياس الشفاء من الاستنكار على الاطلاق لعله مساعدة مع الشركاء في الصناعة على ما ذكر في خطبة الشفاء بقوله: «و من أراد الحقّ على طريق فيه ترضّ ما الى الشركاء وبسط كثير وتلويح» بما^٣ لو فطن به استغنى عن الكتاب الآخر. «أى الحكمة المشرقية و تمام البسط في هذا المرام في حواشينا على الحواشي الجليلية^٤ على التهذيب و ﴿ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْمُبِينُ﴾^٥.

ثمّ نقول: إنّ التوسّط الشخصي بين المبدأ والمنتهى لا ينافي عمومته^٦ بحسب الأحوال والنسب الى الحدود المفروضة فيما فيه الحركة من المقولة، كما ذكرنا في حمل الجزئي على نفسه. والمصنّف الأستاذ قد أبطل عمومها بالنظر الى الأفراد والهويات الشخصية من الذوات

١ - في المصدر: أبو.

٢ - م: تلويح الى ما.

٣ - كذا، والظاهر: الجلالية.

٤ - ب: عوده.

٥ - الشفاء، القياس، ص ١٠٩.

٦ - الشفاء، المدخل، ص ١٠.

٧ - كذا، والظاهر: الجلالية.

العديدة على ما هو صريح كلامه الملكوتي من ساقته^١ الى خاتمته. ولعل في قوله - طاب ثراه -: «فليتعرّف» اشارة قدسية الى جملة ما حقّقناه و «ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَ اللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ»^٢.

ثمّ بما قرّرنا أمر^٣ العموم بحسب الأحوال، اندفع السؤال والجواب عنه الصادران عن بعض تلامذة^٤ المصنّف الأستاذ، حيث انّ/PB119/ واحداً منهم ذكر في السؤال أنّ الحيثية التقييدية تكثرت للذات، فيلزم من ذلك أن يكون زيد مثلاً كلياً، فأنه من حيث أنه هو حيوان مغائر له من حيث أنه ناطق أو كاتب أو ضاحك، و يصدق على جميعها زيد مع غير التقييد، فيكون أمراً مشتركاً بين الكثيرين، فيكون كلياً.

فأجاب بعض منهم بقوله: «الجواب: الحيثيات الموجودة في زيد مثلاً بعضها أجزاء ذاته، و بعضها عين ذاته و بعضها خارج عن ذاته، فالأولى: كالجسمية والحساسية والناطقية وغيرها، والثانية: كالزيدية، والثالثة: كالكاتبية والضاحكية والأبيضية وغيرها، و ليس شيء من هذه الأمور زيداً عدا زيد، اذ الشيء لا يصدق على جزئه ولا على الخارج عنه، و ان جعل قيداً له حصل هناك تركيب منه و من ذلك القيد - سواء كان تركيباً طبيعياً أو اعتبارياً - فانّ/MB88/ المركّب منه و من ذلك القيد، و ان كان عين مجموع المقيّد والقيد، لكنّه غير كلّ واحد منهما، فالأشخاص المأخوذة في زيد بعضها جزء زيد و بعضها مركّب من زيد و غير زيد. فلا يصدق على شيء من القبيلتين زيداً إنّما زيد في الواقع أمر واحد طبيعي لا غير. فعنى قولهم الحيثية التقييدية مكثرة للذات أنّها مكثرة للذات تكثيراً جزئياً لا تكثيراً فرادياً، سواء كانت الأجزاء بحسب الطبيعة أو بحسب الاعتبار»، انتهى.

و هذا كما ترى، حيث أنه لم يعلم أن لزيد عموماً بحسب تلك الأحوال، ولا يوجب ذلك أن يكون كلياً له أفراد كثيرة، كما قرّره الأستاذ، و ان كان له عموم بحسب الأحوال و

١ - كذا. الساقّة: المؤخّزة، ضدّ المقدّمة.

٢ - الحديد، ٢١.

٣ - م: + و.

٤ - ب: + من.

الاعتبارات كما قرره الرئيس على ما نقلنا [ه]، وهو^١ مع ذلك^٢ يصدق زيد على نفسه مع أخذه بحسب حال من أحواله ضرورة أن زيدا الكاتب زيد وان لم يكن زيدا بحسب أخذه بشرط عدم المقارنة مجال من أحواله و اعتبار من اعتباراته، و ما تبليبل به من عدم صدق زيد على شيء من القبيلتين لكونه أمراً طبيعياً، لزم أن لا يصدق الحيوان والانسان على نفسها بأخذها مع العوارض الشخصية، لأنها أمران طبيعيان، والحل^٣ أن انضمام أمر الى أمر لا يبطل ذاته، بل أوجب أن يكون موجوداً مع غيره كالبياض مثلاً، فإنه وان لم يفارق المادة فهو ببياضيته موجود في المادة لاعلى أمر آخر و حقيقة أخرى.

و بالجملة: أن زيدا بما هو هو كالانسان بما هو هو المأخوذ بهذا الاعتبار لان منع أن يلحقه سبب آخر و أمر من خارج؛ فاذا^٤ اعتبر مع غيره، لا ينافي صدقه على نفسه مع ذلك القيد، حيث ان المعنى المأخوذ بهذا الاعتبار /PA120/ اما أن يكون مأخوذاً بلا شرط زيادة، فلا يصدق على نفسه مع زيادة، وان أخذ بلا شرط زيادة و مع تجويز انضمام أية زيادة اليه فيصدق على نفسه مع تلك الزيادة، وأنه مع ذلك لا يصير كلياً يكون عمومه بحسب الأفراد وان صحَّ عمومه بحسب الأحوال. ألا ترى أن الحيوان المجرد ان انضم إليه أمر آخر فيجعله حيواناً^٥ ما، فحيواناً ما موجود فيه الحيوان بما هو حيوان، لكن هو مع غيره؟! فوجود طبيعة الحيوان متقدّم على الحيوان الطبيعي المحسوس تقدّم البسيط على المركب، و قس عليه أمر زيد اذا قيس الى ما له من الأحوال!

يرشدك الى جميع ما ذكرناه ما قاله^٦ الشيخ على ما نقلنا [ه]. اتبع الحق و لا تتبع الهوى، فيضلك عن سبيل^٧ الهدى، عصمنا الله و ايّاهم عن ذلك، و هو الهادي من يشاء.

١- م: - هو.

٢- م: - ذلك.

٣- م: الحمل.

٤- م: ما اذا.

٥- ب: حيوان.

٦- م: قال.

٧- ب: + عن.

[١٠/٢١] قال: **والألزم الامتداد في الدهر.**

أقول: بيان ذلك أنّ الأمر الواقعي لو ارتفع عن متن الدهر لكان ارتفاعه في حدّ^١، كما أنّ وقوعه في حدّ، فيلزم من ذلك الامتداد في متن الدهر، هذا خلف.

[٧/٢١] قال: **على ما قد اقتترّ تحقيقه.**

أقول: لاختفاء في أنّ النسخ هو بيان انتفاء الحكم الشرعي في أفق الزمان، والبداء هو بيان انتهاء متعلّق الأمر التكويني المتعلّق بالذوات بانقطاعها وعدم استمرارها، وان كان في وعاء الدهر لم يرتفع، لأنّ هنالك لا تصدق المطلقتان.

[١٣/٢١] قال: **اتّصالاً في التحقّق**

أقول: والألزم تتألى الآنين أو الحدّين الغير المنقسمين، وهو يستدعي وجود الجزء^٢ الذي لا يتجزّى. قال الشيخ في بحث اثبات الزمان /MA89/ في بعض كتبه و صحفه الحكمية، عيون الحكمة، «الزمان أمر به يكون قبل الذي لا يكون مع البعد، فهذه القبليّة له لذاته و لغيره به، وكذلك البعدية. وهذه القبليات و البعديات متّصلة الى غير النهاية». ثمّ قال: «وهذه القبليات و البعديات و المعيات تتوالى على الاتّصال، و يستحيل أن تكون دفعات لا تنقسم، و الّا لكانت توازي حركات في مسافات لا تنقسم، و هذا محال. فاذن يجب أن يكون اتّصالها اتّصال المقادير»، انتهى. بما محصّله لدى النّهى: أنّ الزمان كمّ متصل.

والحجّة عليه: أنّ القبليات و البعديات و المعيات المتعاقبة امّا أن يكون آنات متعاقبة متوالية، كلّ واحد منها لا تنقسم! و امّا أن لا يكون كذلك، بل يكون أمراً متّصلاً مستمراً؛ والأوّل باطل؛ لأنّ الزمان لو كان مركّباً من آنات متتالية /PB120/ لوجب أن يكون الحركة

١ - م - لكان ارتفاعه في حدّ.

٢ - ش: الجسم.

مركبةً من أمور متتالية، كل واحد منها لا يقبل القسمة، لأنّ الواقع من الحركة في الآن الواحد منه ان انقسم كان وقوع النصف الأوّل منه متقدماً على وقوع النصف الثاني منه، فحينئذٍ يكون الآن الذي وقع فيه ذلك القدر من الحركة منقسماً، وقد فرضنا أنّ الآن غير منقسم. فثبت أنّ القدر الحاصل من الحركة في الآن الواحد غير منقسم، فلو كان الزمان مركباً من الآتات المتتالية لكانت الحركة مركبةً من الأمور الغير المنقسمة، ولو كان الأمر كذلك لكان الجسم مركباً من الأجزاء التي لا تتجزى؛ لأنّ المقدار من المسافة الذي ^١ يتحرّك المتحرّك عليه في الآن الذي لا ينقسم، فالجزء الذي لا يتجزى من الحركة ان كان منقسماً كانت الحركة الى نصفه متقدّمةً على الحركة من نصفه الآخر ^٢، فحينئذٍ تنقسم تلك الحركة و ينقسم ذلك الآن، وقد فرضنا أنّه ليس كذلك، فوجب أن يكون ذلك القدر من المسافة غير منقسم. فثبت أنّ الزمان لو كان مركباً من الآتات المتتالية لوجب أن تكون المسافة مركبةً من الأجزاء التي لا تتجزى.

فقد بان ولاح أنّ تتالى الآنين أو الحدّين يستلزم الجزء الذي لا يتجزى، وهو باطل. فتعيّن أن يكون بين كلّ حدّين أو آنين أمر متّصل. وما في الكتاب من فرض وجود الحركة التوسّطية في كلّ آن و حدّ، محمول على ما اذا أمكن فرضه ولا يمكن أن يفرض متّصلاً بآخر مثله، بل بين كلّ آنين أو حدّين أمر متّصل من الزمان والحركة، وهما يكونان بمعنى القطع، فليتدبّر!

[٢/٢١٢] قال: واليفاظاً للتلميذ في التحصيل.

أقول: حيث قال في التحصيل: «انّ الوهم يقيس الحركات المنقضية باناس يختارون ^٣ واحد منهم أثر الواحد، فيجتمعون في مكان واحد و ليس الحال في الحركات

١ - كذا.

٢ - ش: الى آخر.

٣ - م: يختار دون.

كذلك»، انتهى كلامه.

و كذلك قد أوهم ما وقع عن الرئيس من المحصل في قوله: «و تصحح أن الوجود المحصل على هذا النحو» الى آخره، حيث لم يفهموا أن المراد منه الوجود القارّ، و حملوه على الوجود مطلقاً، و لم يشعروا بأن الوجود المحصل بهذا المعنى للزمان ليس الآ في الأذهان، و أمّا في الأعيان فهو موجود غير قارّ كالحركة بمعنى القطع، حتى أن بعض أجلاء الأعلام قد فهم منه /MB89/ الوجود^١ المطلق، و حكم بوقوع التدافع في كلام الشيخ على ما هو المنقول حاكماً باتفاق كلمة الكلمة على نفيه، و هل هذا الآ مיתהة^٢ أخرى، نعوذ بالله من شرور أنفسنا.

ثم لا يخفى أن محصل كلام صاحب التحصيل: أن الحركات لا يجتمع وجودها في المكان في آن، كما عليه حال اناس يختارون ثم يجتمعون في مكان واحد في آن واحد و ان كان الوهم /PA121/ يقيسها بذلك و هو وهم منه. فقد لاح أنه لا ينبغي^٣ وجودها جملة الزمان، بل أنما سلكه و حصله في أم الحركمة الممتدة من وجودها في الأعيان على سبيل عدم القرار على محاذة ما عليه مسلك الشيخ حذو النعل بالنعل.

قال الشيخ في النجاة: «فالحركة وجودها في زمان بين القوّة المحض^٤ والفعل المحض، وليست من الأمور التي تحصل بالفعل حصولاً قارّاً مستكماً»، و قال التلميذ في التحصيل: «عند سلب الوجود العيني عن الحركة الممتدة، و بان أنها ليست من الأمور التي تحصل بالفعل حصولاً قارّاً مستكماً»، انتهى. و من الظاهر أن مآل ما قالوا الى واحد، و ان كان قد أوهم المتوهّمين في ضلالهم البعيد.

[١٤/٢١٢] قال: ليس بين طرفي المسافة مقدار امكان. *

أقول: الاضافة هي هنا لامية لا بيانية. و الامكان بمعناه الحقيقي بقريته ما يتلوه من قوله: «مقدار فيه يمكن قطع هذه المسافة، و يمكن قطع غيرها بأبطأ و أسرع». و هذا مسلك

١- م: بوجود.

٢- م: مهية.

٣- م: لا ينبغي.

٤- كذا.

برهاني مأخوذ فيه^١ الامكانيات المختلفة بالسرعة والبطؤ على وجود الزمان.

والحاصل: أن كل حركة في مسافة على سرعة محدودة فأنه يتعين لها مبدأ و طرف لا يمكن أن يكون الأبطأ منها بيتديء منها و يبلغ النهاية معها بل بعدها، و هي هنا^٢ مقدار غير مقدار المسافة و غير مقدار المتحرك، فتعين هنالك الزمان على ما قال: «والاثبات دلالة على وجود الأمر مطلقاً و ان لم يكن دلالة على وجوده محصلاً في آن أو على جهةٍ ما.» أي كونه في الزمان أو باقياً، و في قوله: «فيجب أن تعلم أن الموجودات» الى آخره.

وكل واحد من هذه شاهد صدق على اثبات وجوده على وجه يتبين أنه كمية يتقدر بها الحركة لاقرار له في الأعيان، و هذا ماهية^٣ على ما تبته عليه بقوله: «والزمان يشبه أن يكون أضعف وجوداً من الحركة»، الى آخره. و ذلك لعدم قراره بالذات و عدم قرارها به.

و في قوله: «صار الأمر^٤ الذي من شأنه أن يكون عليها و مطابقاً لها» اشارة الى الحركة التوسطية باعتبار استمرار وجودها في المسافة، و اختلاف نسبتها الى حدودها المنفرضة فيها، كما أن قوله: «أو قطعاً لها» اشارة الى الحركة بمعنى القطع. و قوله: «أو مقدار قطع لها» اشارة الى الزمان بمعنى القطع، و قد يعبر عنه بالامكان الممتد، و هو محمول على معناه الحقيقي، و قد يعبر عنه بامكان يتسع لقطع المسافة.

ثم أنه لما استحال تنالي الحدود والآتات يجب أن يكون بينهما في المسافة المقدار الغير القار، و الحركة بمعنى القطع لئلا يقع الطفرة و غيرها على ما بينه - طاب ثراه - في أصل الكتاب.

ثم إن السرعة و البطؤ لما كان تصورهما بديهيّاً أولياً لاعانة الحس عليه - وأما كونها /PB121/ بسبب^٥ الزمان فيحتاج الى البرهان - فاندفع الدور من دون الحاجة الى ما ذكره الامام في المباحث /MA90/ المشرقية من أن المطلوب بهذا البرهان ليس أصل وجود الزمان؛ فإن العلم به من الأوليات، بل حقيقته المخصوصة و كونه مقداراً للحركة. و كذلك

١- ب: فيها.

٣- ب: ماهيته.

٥- ب: بحسب.

٢- ب: فبهنا.

٤- م: الأمير.

ما استنتج الشيخ في النجاة: «من قبول هذا الامكان الزيادة والنقصان كونه أمراً وجودياً، بل كونه مقداراً مطابقاً للحركة، و يكفي في القطع بتحقيق هذه الأمور العلم بوجود الزمان»، انتهى.

وهذا كما ترى، حيث صرّح الشيخ بوجود الزمان فيما هو المنقول عن الشفاء في عدّة مواضع هيئنا كما عدّناها لك. بل الحقّ أنّ ما سلكه الشيخ هيئنا من البرهان هو برهان على وجوده و ماهيته جميعاً، كما يشهد به عبارته هيئنا في النجاة و عيون الحكمة، و ينطبق به عبارة همينار في التحصيل و لا يكون البيان دورياً.

ثمّ إنّ ما ذكره الامام من قبول هذا الامكان الزيادة والنقصان، المراد به الزمان، لا الامكان بمعناه الحقيقي. قال ابن كمونة في شرح التلويحات: «الامكان هيئنا لانريد به الامكان الحقيقي، فإنّ ذلك لا يتقدّر، فلا يكون له نصف و ثلث و غيرهما. و أنّما المراد به أمر تقع فيه الحركات، و لا كلّ الحركات، فإنّ حركة الفلك الأقصى بهذا الامكان المتقدّر هو مقدارها و تقدّرها به، فلا تكون تلك الحركة واقعةً فيه»، انتهى. و هو لا ينافي تقدّر الحركات الممكنة و امكانها بما هي امكان لها مختلفة سرعةً و بطؤاً بالزمان؛ لأنّ الامكان بمعناه الحقيقي أمر، و امكان وقوع الحركات المختلفة في المسافة أمر، و عدم كون الأوّل في الزمان لا ينافي كون الثاني فيه.

و بالجملة يثبت الزمان بحسب النظر في امكان قطع مسافة واحدة بحركات مختلفة أو متشابهة و قطع مسافات متساوية أو مختلفة بحركات متشابهة أو مختلفة.

ثمّ إنّ ما وقع من أمر تقع فيه الحركات كأنه أراد به مظهرية وجودها له، على أن يكون الظرف أوسع. والظاهر أنّ المراد من الوقوع فيه مجرد التقدير^٢ به و المعية في الوجود، و التطابق بينها؛ فحركة^٣ الفلك التي هي مقدّرة بذلك، يتصّف أيضاً بالوقوع فيه بهذا المعنى،

١- ب: - انتهى ... بالزمان.

٢- م: التقدير.

٣- يمكن أن يقرأ في م: محرّكة.

فلا يصحّ سلبه عنها.

و بالجمله: أنّ الحركة التي هي محلّ الزمان فليست هي زمانية بمعنى أن يكون تفرّرها و حصولها عن جاعلها في زمان، بل بمعنى أنّها متقدّرة بحسب اتّصالها و امتدادها بالزمان و منطبقة عليه، فيشمل وقوع الحركات في الزمان حركة الفلك الأقصى.

والذي تصدّى له الشيخ من البرهان ما أخذ فيه الامكانات المختلفة من الحركات^١ مسلك آخر مأخوذ فيه القبليات و البعديات اللتان لا يجتمعان على ما ذكره الشيخ أيضاً في الطبيعيات، حيث قال: «و أنت تعلم أنّ الحركة يلحقها أن تنقسم الى متقدّم /PA122/ و متأخّر، و أنّما يوجد فيها المتقدّم ما يكون منها [في المتقدّم في المسافة و المتأخّر ما يكون منها في المتأخّر في المسافة، لكنّه] يتبع ذلك أنّ المتقدّم للحركة لا يوجد مع المتأخّر منها، كما يوجد المتقدّم و المتأخّر من المسافة معاً، و لا يجوز أن يصير ما هو منها مطابق من الحركة في المسافة متأخراً، و لا الذي هو مطابق المتأخّر منها فيها متقدّماً، كما يجوز في المسافة؛ فنكون للتقدّم و التأخّر في الحركة خاصية تلحقهما^٢ من جهة ما هما للحركة، ليس من جهة ما هما للمسافة و يكونان^٣ /MB90/ معدودين بالحركة؛ فإنّ الحركة بأجزائها تعدّ^٤ المتقدّم و المتأخّر، فيكون بحركة لها عدد من حيث لها في المسافة تقدّم و تأخّر، و لها مقدار أيضاً بازاء مقدار المسافة و الزمان هو هذا العدد أو المقدار، فالزمان عدد الحركات اذا انفصلت الى متقدّم و متأخّر، لا بالزمان بل في المسافة [معدومين] و الّا لكان البيان [تحديداً] بالدور»^٥.

[٥/٢١٤] قال: و هذا القول كما ينصّ ... *

أقول: أي ما نقل عن^٦ قاطيغورياس من الشفاء حيث يظهر منه وجود الزمان

١- م، ب: + و.

٢- م: تلحقها.

٣- م، ب: يكون.

٤- في المصدر: بعد.

٥- الشفاء فنّ السماع الطبيعي، مقالة ٢، فصل ١١، صص ١٥٦-١٥٧.

٦- م: من.

المتّصل والحركة المتّصلة و ما فيه الحركة من الوضع و الأين الغير القارّين.
 فان قلت: ان اثبات الوضع الذي لاقرار له للزمان من حيث اثباته للجسم المتحرّك
 بما هو متحرّك ينافي بظاهره ما وقع عنه من نفيه عنه مطلقاً في عدّة مواضع من كتابه الأفق
 المبين في ايقاظ حدسي بقوله: «بل أنّه امتداد مستدير و هو كمّ متّصل غير ذي وضع». و
 بقوله: «والدائرة الزمانية المنطبقة عليها كمّ متّصل مستدير غير ذي وضع و غير^١ قارّ في أفق
 التقصّي والتجدّد».

قلت: بعد تسليم أن يكون الوضع بمعنى المقولة للزمان - ظاهراً من قوله في
 قاطيغورياس - فنقول: أنّه اشتباه نشأ من اشتراط^٢ لفظ الوضع، حيث يطلق تارةً على
 المقولة، و تارةً على الاشارة الحسيّة، والذي نفاه عنه هنالك بهذا المعنى والذي ارتضاه
 هيئنا بذلك المعنى، حيث عني من أنّه غير ذي وضع أنّه غير ذي طرف بالفعل حتّى يشار اليه.
 و بعبارة أخرى أن ليس له طرف ينتهي اليه امتداده في جهة البداية يقال له: الآن؛
 فغزاه أنّ الزمان غير منتهٍ الى طرفٍ يقبل الاشارة الحسيّة لانتفائه عنه؛ فلا يكون ذا وضع
 مطلقاً بهذا المعنى^٣. يرشدك اليه ما نصّ عليه في ذلك الكتاب في ايماضٍ ينتهي بقوله:
 «لا ينبغي لك أن تغفل^٤ عمّا أو ماناً اليه من قبل أو تناهي مقدار الزمان في جهة الأزل، ليس
 بحيث يستوجب وجود الآن بالفعل؛ لأنّ وراء الزمان ليس^٥ صريح العدم الصرّد الباتّ
 الذي لا يصحّ أن يقال أنّه عدم ممتدّ أو غير ممتدّ و هو اللاخلاء، و اللاملاً الزماني الذي^٦ هو
 بازاء^٧ العدم الخالص هو وراء الفلك الأقصى، و هو اللاخلاء و اللاملاً المكاني، /PB122/ و
 ليس انتهاء الزمان الى ذلك العدم بطرفه فقط، بل هو بنفسه هو بيته الامتدادية بكلّ جزء من
 أجزائه و آن من آناته مسبوق بذلك العدم و منتهٍ اليه، فليس للعقل أن يوقع بمعونة الوهم

١- م: + ذي.

٣- م: - بهذا المعنى.

٥- م: - الآ.

٧- م: بأنّ.

٢- كذا.

٤- م: تفضل.

٦- م: - الذي.

اتصالاً بينه وبين ذلك العدم، و يتصوّر امتداداً ينطبق بعضه على الزمان، ويقع بعضه في ذلك العدم، فيحكم أنّه قد وقع انبثات في شيء من أوساطه مايتوهم من الامتداد، وأنّه يتصوّر أن ينيسط الزمان في جهة امتداده، فينطبق على ذلك العدم؛ فان تصوّر ذلك العدم لم يكن إلا من اختلاق الوهم، فلاجرم ليس للزمان طرف ينتهي به امتداده في جهة البداية، يقال له الآن. و سبيل الامتداد الجسمانية بالنسبة الى عدم الأبعاد المسافية - مادّية كانت أو مجردة - عند انتهاء تلك الامتدادات بحسب الوضع، والجرم الأقصى أنّما ذلك العدم فوقه، فلا محالة سطح وراء العدم الصرف الذي هو انتفاء الأبعاد المكانية المادّية والمجرّدة فوق الفلك /MA91/ الأقصى.

فالجرم الأقصى أنّما يصحّ أن يقال أنّ امتداده منتهٍ في تماديه الى ذلك العدم، لا أنّه مسبوق بذلك العدم؛ وكذلك سائر الأجسام والمسافات بأبعادها وامتداداتها؛ لأنّ ذلك العدم ليس هو انتفاء ذوات الأبعاد و الامتدادات في أنفسها على الاطلاق، بل هو انتفاء تمادي مقدار ما في الوضع، فلا يلزم من ذلك انتفاء وجودها في الواقع، بل أنّما يلزم انتفاء تماديهما وراء نهاياتها الوضعية، فلذلك ليست هي مسبوقاً بذلك العدم، بل هي منتهية اليه فقط، ولا هو عدم ذات المقدار فوق حدّ وضعي بعينه.

وأما العدم الذي يصحّ أن يقال: إنّ الأبعاد المسافية و الامتدادات الجسمانية مسبوقه به فهو بطلان ذواتها و انتفاء هوياتها في الواقع بحسب أنفسها لا بحسب تماديهما في الاشارة الحسّية، فهذا العدم لا تخصّص له محدّد من حدود الامتداد، بل نسبته الى الطرف كنسبته الى الوسط، و نسبته الى الجزء كنسبته الى الكلّ. والعدم الذي هو وراء طرف الامتداد و ينتهي اليه الامتداد على خلاف تلك الشاكلة، والزمان كمّ غير ذي وضع.

[١٢/٢١٤] قال: قارّ الذات.

أقول: فان قلت: أنّه ينافي ما وقع عن الشيخ من حصر وجوده القارّ في النفس

و الوهم كما هو المنقول سابقاً.

قلت: ليس الأمر كذلك، حيث حصر وجوده في الآن وقراره فيه في النفس، وأمّا قراره لا في آن بل في وعاء الدهر، وعدم قراره فيه فعلى نمط آخر ما تصدّى ههنا الشيخ لذكره، حيث أنه ذكر في الطبيعيات، والبحث عن ثباته القارّ في الدهر/PA123/ ونسبته الى المفارقات في علم ما بعد الطبيعة حتى انّ البحث عن المجردات بماهي مجردة فيها بالعرض لا بالذات، والبحث عن النفوس المجردة فيها بماهي متعلّقة بالأبدان، على ما صرح به الشيخ في مواضع منها بالبحث عنها بهذه الحثية لا بماهي مجردة. يرشدك اليه ما سلكه في الطبيعيات من اثبات الواجب الوجود بالذات بما هو منتهي المحرّكات، على ما فصلناه في شرحنا على الهيات كتاب الشفاء و الاشارات.^١

[١٨/٢١٤] قال: ان صحّ فرض حصول الجسم ...

أقول: أمّا قال «ان صحّ» اشارة الى أنّ الجسم بما هو متحرّك أو ساكن في الزمان، و مع قطع النظر عنه لا يكون في الزمان. والسرّ فيه أنّ ما يتقدّر به هو الحركة أو السكون، والسكون عدم الحركة في زمان له أن يتحرّك فيه، فالجسم بما هو جسم ليس متحرّكاً ولا ساكناً، فلا يكون آنياً ولا زمانياً على ما قد اقتترّ في مقرّه.

قال الرئيس في عيون الحكمة: «والجسم الطبيعي في الزمان لالذاته، بل لانه في الحركة، والحركة في الزمان» انتهى، وما أورد عليه مثير^٢ فتنة التشكيك من المؤاخذه وهو فتنة لا اتجاه لها/MB91/ في دار الهدى^٣. وذلك حيث قال: واعلم ان هذا الكلام في النهاية الضعف، وذلك لأنّ الزمان لما كان مقدار الحركة كان عرضاً موجوداً في الحركة، والحركة عرض موجود في الجسم؛ فيلزم أن يكون الزمان موجوداً في الموجود في الجسم، فيلزم أن

١- هذا الشرح يسمّى بكحلّ الأبصار.

٢- ب: مشير.

٣- م: - في دار الهدى. وقع من هنا بياض في «م».

يكون الزمان بهذا البيان موجوداً في الجسم؛ و لا يظهر منه معنى كون الجسم موجوداً في الزمان، و البحث أتما وقع عن معنى قولنا الجسم موجود في الزمان. و الكلام الذي ذكره يقتضي كون الزمان موجوداً في الجسم و ذلك من الأعاجيب»، انتهى كلامه بأليفاضه. و لم يعلم ان الظرفية اللغوية مهجورة في صناعة الحكمة المتعالية، و ما قرع سمعه ان الحقائق الحكمية لا تقتضي من الاطلاقات العرفية. و ايراد مثل هذا الرجل عليه أضحوكة الحكماء و ان لم يكن منه من أعجوبة الأعاجيب.^١

□ قال: ١٣/٢١٧ بالفعل

أقول: قوله: «بالفعل» أي بحسب وعاء الدهر بحسب وجود راسمها فيه. و بالجملة أنّها جملة موجودهما بالفعل بحسب وجود راسمها موجودان فيه و ذلك بخلاف ما عليه أمرهما بحسب أفق التقضيّ و التجدد^٢ وكذلك حركة معدّل النهار. و بالجملة انهما بجملتها الاتصالية من أزلهما موجودان بالفعل بحسب وجود راسمها في الأعيان الى هذا الآن مثلاً فيها، أي في ألواح النفوس المنطبعة الفلكية. و لم يرد من ذلك أنّهما موجودان من أزلهما الى ابدهما بالفعل فيها بحسب راسمها في هذا الآن. و قد علمت أنّ من الجائز أن يكون المراد منه أنّهما موجودان فيها بالفعل بجملتها بحسب وجود راسمها من أزلهما/PB123/ الى ابدهما، و ذلك على خلاف ما عليه أمرهما بالقياس الينا لانتفاء الأزل و الأبد فينا.

□ قال: ١٧/٢١٨ من دون الزمان

أقول: من البيّن أنّه ليس يتصحّ وجوده إلا بالحركة، لانتفاء الحال بانتفاء محلّه. و بالجملة أنّ حركة الجرم الفلك الأقصى حاملة للزمان، فاذا انتفت انتهى، و اذا انتفى انتفى

١ - م: - في دار الهدى ... الأعاجيب.

٢ - ب: - و.

السكون، لأنّه عدم الحركة عمّا من شأنه الحركة، فالجسم في آن من الآنات غير متحرّك، و^١ ساكن لانتهاء الزمان.

[١٩/٢١٩] قال: ألم يستبين لك □

أقول: يعنى أنّك بما قد علمت في معنى التقدّم و التأخّر فقد سهل عليك الوقوف على معرفة المعية وأقسامها، و أنّنا قلنا أنّ ذلك يوجب سهولة ذاك، اذ لا معنى للمع والمعية الاّ سلب المتقدّمات و التأخّرات بأحد هذا الاعتبار، و على هذا فالمعيات في الزمان أنّما هي أمور واقعة في الزمان، كالحوادث الموجودة في هذا الساعة مثلاً، و المعيات بالطبع أنّما هي أمور متكافئة في لزوم الوجود، مثلاً كالأخ بالنسبة الى أخيه. و المعيات بالرتبة أنّما هي أمور واقعة على وجه تكون متساوية النسبة الى مبدأ محدود كالأنواع الاضافية بالنسبة الى جنس مندرجة هي تحته، فأنّها و ان كانت متأخّرة عنها بحسب ذواتها الاّ انها من جهة اضافتها اليها لا تقدّم لاحدهما على الآخر، و لا تأخّر لها عنه، فتكون لها معية بالقياس اليها. و بالجملة كلّما كانت الأنواع الاضافية متساوية القرب أو البعد عن جنس واحد فهي لها معية بالقياس اليها، و كلما كانت الأنواع الاضافية متساوية القرب أو البعد عن جنس واحد فهي لها بالقياس اليها معيات بالرتبة. و أنّ المعيات بالشرف فهي أمور ليس لأحدها فضيله زائدة على ما هي منسوبة اليها.

و في الشفاء: «انّ المعية بالعلية فتحقيق الأمر فيه عسر جدّاً» و كان ذلك لتوقّفه على امكان صدور أثرين عن مبدأ واحد بجهة واحدة أو أكثر منها، أو هي أنّما هي أمور صادرة عن علّة موجدة واحدة و اثبات ذلك من المداحض.

ثمّ إنّ الأستاذ المصنّف - قدّس سرّه العزيز - قد اشار تصحّح ذلك حيث قال:

«فسبيل تصحيح هذه المعية ان يعتبر» الى آخره.

تلخيصه أنّ العلية الاضافية و المعلولية الاضافية حيث أنّ الصدور قسمان، اضافي و غير اضافي، فعلية الواجب تعالى من حيث مبدعيته للعقل الثاني و مقتضيته نفس الفلك الأوّل و جاعليته الاضافية نظراً الى جرم الفلك الاول، فهذه الثلاثة لها معية بالمعلولية، و الواجب له بتلك الاعتبارات معية بالعلية الاضافية فليتدبر!

تفصيله على ما أُفيد: الصدور أعني به الجعل /PA124/ و الايجاد و الافاضة يطلق في اصطلاح العلم و لغة الحكمة على معان ثلاثة:

اوها: الجاعلية الاضافية المضائفة للمجعولية، و المتضائفتان حاصلتان معاً في مرتبة واحدة، و متأخرتان معاً بحسب المرتبة عن مرتبتي ذات الجاعل و ذات المعجول، فحقيقة الاضافة ليست الا النسبة المتكررة على خلاف مطلق النسبة، اذ لا يعتبر فيها التكرّر، بل أنّها أعمّ و أوسع.

و ثانيها: حيثية الجاعلية الحقيقية التي هي مستتبعة ذات المعجول، و منها ينبعث جوهر ذاته، و ذلك كون الجاعل بحيث من تلقائه يجب و عنه يصدر هذا المعجول بخصوصه، و هذه الجاعلية الحقيقية مبدأ الجاعلية الاضافية و متقدّمة عليها بمرتبتين، اذ هي ينبوع وجوب المعجول و فعليته و منبع تقرّره و وجوده و هي من المراتب السابقة على جوهر ذاته، و الجاعلية الاضافية فرع تحقّق المتضائفين، و المراتب السابقة مفصّلة معدودة ممّا لا يخفى، و هي مضاهية الجاعلية الاضافية في كونها واحدة اذا كان المعجول واحداً و متكرّرة بحسب تكثّر مجعولات، و في أنّها أيضاً ليست عين ذات الجاعل الحقّ على الاطلاق، بل أنّها أمر زائد على نفس ذاته جلّ كبريائه، كما الجاعلية الاضافية؛ اذ ليست هي من الكمال المطلق للوجود بما هو وجود من الصفات الحقيقية للموجود الحقّ من حيث هو موجود حقّ يجب أن يكون هي عين حقيقة القيوم الحقّ الواجب؛ و لكنّها من لوازم ذات الحقيقة الحقّة القيومية، و عوارضها بالذات بحسب خصوصية ذات هذا المعجول، و خيريته لنظام الوجود و تمام مناسبته و قرب جوهره بنصاب كمال الحقيقة و قسط بهاء الآتية من حريم الجناب

القدوسي.

و ما قال حامل عرش العلم و التحصيل في شرح الاشارات حيث قال: «الصدور يطلق على معينين، أحدهما: امر اضافي يعرض للعلة و المعلول من حيث يكونان معاً، و كلامنا ليس فيه؛ و الثاني: كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول، و هو بهذا المعنى متقدّم على المعلول؛ ثمّ على الاضافة العارضة لهما، كلامنا فيه، و هو أمر واحد ان كان المعلول واحداً، و ذلك الأمر قد يكون هو ذات العلة بعينها ان كانت العلة علّة لذاتها، و قد يكون حالة يعرض لها ان كانت علة لا لذواتها، بل بحسب حالة أخرى أمّا اذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون ذلك الأمر مختلفاً و يلزم منه التكرّر في ذات العلة فليس بوزين في ميزان التفتيش الغائص و لا بمعايير بمعيار /PB124/ الفحص البالغ، أليس امكان ذات المعلول من المراتب المتقدّمه على هذه العلّة الحقيقية الغير الاضافية، و ليس هو بمتقدم على مرتبة ذات العلّة بما هي بتّة، و كون العلّة علّة لذاتها أمّا يستلزم أن يكون إيجاد هذا المعلول بخصوصه لازم نفس ذات العلة بحسب خصوصية ذات المعلول، إلا أن يكون هو نفس مرتبة ذات العلة بعينها، و افاضة المعلول الأوّل بخصوصه ليست هي الكمال المطلق حتى يكون عين مرتبة ذات الجاعل على الاطلاق و كيف يصحّ أن يكون هي عين ذات الجاعل الحقّ و القيوم الواجب بالذات متعالى الذات بوحدته الحقّه عن الوحدة العددية على ما هو المصرّح لأولى العقل صرّاح. و وحدة افاضة المعلول الأوّل عددية كما وحدة المعلول الأوّل. و على وفقها بالجماعلية بهذا المعنى هي التي عبّر عنها القرآن الحكيم عنها بالأمر و قول «كن» ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾^١.

و عالم المفارقات انما سمّي عالم الأمر لمكانة وجوده بمحوضة الامر الالهي، و قول «كن» من دون مادّة هي الحامل لجوهر الذات و امكانه الاستعدادي و استعداد هو المستدعى لجريان الافاضة و فعلية التقرّر.

و ثالثها: الجاعلية التي هي كمال مطلق للوجود بما هو وجود و هي عين مرتبة ذات الموجود الحقّ -عزّ مجده- و ذلك كونه سبحانه في مرتبة ذاته بحيث يجب و يصدر عنه خيرات نظام الوجود على الاطلاق، و يفيض عنه كلّ وجود، و كلّ كمال وجود، و كلّ كمال موجود، فالجاعلية بهذا المعنى مبدأ للجاعلية بالمعنى الثاني، كما تلك مبدأ لجوهر ذات المفعول ثمّ للجاعلية الاضافية و ليست بتأخرة في المرتبة عن امكان ذات المفعول و تأخراً بالذات، كما تلك متأخرة.

فاذا تقرّر هذا فنقول ان المعية بالعلية الاضافية و كذلك المعية بالمعلولية الاضافية لاعسر في حصولها و تحصيلها. و ما ذكره الرئيس من العسر فهو في غير الاضافية، فليتدبر.

[٢٣/٢١٩] قال: برهانه في كتاب التقديسات و غيره □

أقول: ذلك حيث قال في ذلك الكتاب: «أنه يمتنع استناد طبيعة واحدة بعينها الى طبيعتين مختلفتين بالمعنى أو بالعدد أصلاً، أليس ائماً أن يكون لخصوصية احدى الطبيعتين مدخل في حصول المعلول فيمتنع أن يتحقّق بالأخرى بتّة، أو لا؛ فتعود العلية الى الطباع المشترك و هو أمر واحد بحسب نفسه، فهما اختلفت العلة في ظاهر الأمر كانت العلة بالحقيقة هي القدر المشترك، و الخصوصيات ملغاة في العلية؛ فكما وحدة العلة مستلزمة وحدة المعلول، /PA125/ فكذلك وحدة المعلول مستدعية وحدة العلة؛ فالحفاظ أصل الوحدة بالطبيعة و بالعدد متكرّر للزوم على التعاكس من الجنبتين في مطلق العلة، و ائمانحو الوحدة الشخصية أو النوعية بخصوصها فغير لازمة الانحفاظ من الجنبتين بالنظر الى طباع المعلول بما هو معلول الآ بالقياس الى خصوص العلة الجاعلة»، انتهى.

و بالجملة أنّ العلة اذا كانت طبيعةً نوعيةً حقيقيةً أو اضافةً ليس يجب أن يكون معلولها أيضاً كذلك، كما أنّ المعلول اذا كان نوعاً حقيقياً أو اضافةً ليس يجب أن تكون

علته أيضاً ما هو مثلها نوعاً أو جنساً.

فالحاصل أنّ المعلول الواحد أو العلة الواحدة و ان كان لا يجوز أن يكون علته أو معلوها إلا واحداً إلا أن وحدتها ليس يجب أن يكون على وتيرة واحدة ليمتنع أن يكون لمعلول شخصي علة عامة، و لمعلول نوعي علة خاصة؛ إذ الواحد بالعدد قد يكون علته أحد الأمرين، و الواحد بالنوع قد لا يكون علته نوعاً واحداً، بل قد يكون أنواعاً كثيرة، لكن لا بمعنى أن كلّ واحد منها مستقلّ بإيجاده، بل بمعنى أن واحداً منها كافٍ فيه، و مع ذلك لا يكون لعله واحدة إلا المعلول الواحد و بالعكس عكساً كلياً.

قال الشيخ بما حاصله: «أنّ وجود الهيولى العنصرية أو بقاءها يستند الى واحد بالعموم هو المبدأ الفيّاض مع إحدى الصورة الجسمية أو النوعية الواردة عليها بالتعاقب، غاية الأمر أنّه قال انّ الواحد بالعموم إنّما جاز أن يصير علةً لأمر واحد، اذا حفظ عمومه بأمر واحد شخصي، هو ههنا المبدأ الفيّاض الباقي عند توارد شرائط متعدّدة على الهيولى»، انتهى ملخّص كلامه.

و علم منه أنّ الواحد بالعموم الذي هو المبدأ مع واحدة من هذه الصور جاز أن يكون علةً لأمر واحد هي الهيولى الباقية، و من الظاهر أنّه لا يلزم أن لو كانت العلة هي القدر المشترك أن يستند الواحد بالشخص الى الواحد بالعموم، إذ المصدر بالحقيقة هو الأمر المعين؛ غاية الأمر أن ليس لتعيّنه مدخل في تأثيره و لا محذور فيه.

قال الأستاذ المعلّم - قدّس سرّه - متّصلاً بما نقلنا عنه: «تشريق، فإذن ليس يصحّ أن يكون لمعلول واحد بعينه إلا علة تامّة واحدة بعينها، فالجاعل للشيء الشخصي يمتنع أن يكون إلا شخصياً، و ربّما يعتبر انضمام طبيعة ما مرسله اليه ليتمّ العلة الواحدة بالشخص، و ليس يوجب ذلك خروجها عن الوحدة الشخصية. و كذلك ليس يصحّ أن يكون لعدمه علةً إلا عدم /PB125/ علة التامة الواحدة بعينها، فإمّا عدم أحد العلل بعينها، أو لا بعينها؛ و عدم أحد الأجزاء بعينه، أو لا بعينه؛ ان كان المعلول مركّب الذات فليس ممّا له العلية

بالذات، بل أنّما يقارن ما هو العلة بالذات و يلزمها.

□ [١٢/٢٢٠] قال: كان في الصّادر الأوّل □

أقول: من هنالك قالوا نسبة الجوهر الأوّل الى القيوم الأوّل أمّ جميع النسب، و فيما وقع عنه بقوله: «اجتماع حيثيات متصافقة» اشارة الى عدم انفكاك تلك الحيثيات بعضها عن بعض بحسب الواقع، و ان لم يكن في درجة واحدة، و ان كان استناد الكثرة اليه تعالى بحسبها في درجة واحدة.

ثمّ انّ قوله: «في درجة واحدة» فيما وقع عنه بقوله: «فاذن يتصحّح بذلك استناد الكثرة معاً»، الى آخره. متعلّق باستناد الكثرة لا بالمتصافقة، و يؤيّد ما وقع عنه بعده بقوله: «المستندة اليه في درجة واحدة» و أنّما قلنا أن ليست تلك الحيثيات و الاعتبارات في درجة واحدة لتقدّم ماهية الشيء على أنّية تقدّمها بالماهية، و قس عليه أمر الامكان حيث أنّه في حيزّ التقدّم بالماهية نظراً الى الماهية، كما انّ الماهية يتقدّم على تعقله لذاته و لبارئه، و كذلك أنّيته الاّ في علمه الحضورى بذاته؛ لأنّه نفس وجوده الارتباطي، فلا يكون هذه الاعتبارات في درجة واحدة.

قال الشيخ في الهيّات الشفاء: «ما يلحق جوهر الشيء بذاته أقدم ممّا يلحقه بغيره في مرتبة متأخّرة»، انتهى. فتكون لواحق الماهية المتقرّرة متقدّمة على لواحق وجودها حيث انّ الماهية المتقرّرة يتقدّم على وجودها تقدّمها بالماهية، و كذلك اعتبار امكانه و وجوبه بالغير.

قال الأستاذ المصنّف في الأفق المبين: «فالممكن بذاته ما لم يجب تجوهره و وجوده عن غيره لم يتجوهر، فلم يوجد؛ و اذا وجب ذلك كان صدوره عن غيره تجوهرأً و وجوداً واجباً، فكان بحسب نفسه تجوهرأً و وجوداً ممكناً، و باعتبار صدوره تجوهره و وجوده عن غيره واجباً» بعد ما ذكر هنالك «و التقدّم بالماهية هو تقدّم ما يمتنع بلا تجوهره تجوهر

الشيء ولا يجب بتجوهره و وحدة تجوهره.

ثم انّ هذه الاعتبارات و الحثيات متمّات صلوح الاستناد الى جنابه، و معدّات قبول الفيض من تلقاء بابه من شرائط تأثير الفاعل، أو من تتمّة القابل، فالتوقّف عليها من تلك الجهة لا بالقصد الأوّل.»

ثمّ انه قد صرّح هنالك بسبق الماهية على الاتّية، و ذلك حيث قال: «و المتّصف بالسبق بالماهية أنّما هو جوهريات الماهية بالقياس اليها، و نفس الماهية بالقياس الى وجودها»، انتهى. و هو صريح في المدّعى من أن ليست تلك الاعتبارات في درجة واحدة و ان كانت متصافقة الوجود، غير منفكّة الوجود بعضها عن بعض. /PA126/ في النهاية: «و في حديث عايشة: فأضفّقت له نسوان مكّة، أي اجتمعت اليه»^١. فليتدبّر!

□ [١٨/٢٢٠] قال: المبدع لماهية العقل الأوّل

أقول: الابداع هي هنا محمول على ما عليه خواصّ الحكماء من عدم توقّف ما يتعلّق به الابداع الآعلى ذات من دون شرط ما مطلقاً حتى المنتزع عنه، فلذا نسب الابداع الى المبدع لماهية العقل الأوّل و لم ينسبه الى أتّيته، بل قال: «و الجاعل لآتية العقل الأوّل» - أي وجوده - حيث نسب الجعل اليه بالقياس الى وجوده و أتّيته، بل التأثير في نفس الماهية تترتّب عليه الموصوفية بالوجود.

فان قلت: انّ الصادر الأوّل مركب من الجنس و الفصل، و المركّب متأخّر عن الجزء، فكيف تصحّ نسبة الابداع بما عليه خواصّ الحكماء اليه تعالى نظراً اليه؟!

قلت: انّ جعل الذات و ما هو ذاتي له في الاعيان واحد. قال خاتم المخصّلين في شرحه للاشارات في بيان خواصّ ذاتيات الشيء نظراً اليه: ثانيها: انّ الشيء لا يحتاج في اتصاله بما هو ذاتي له الى علّة مغايرة لذاته، فانّ السواد لون لذاته لا لشيء آخر يجعله لوناً فانّ

ما جعله سواداً جعله أولاً لوناً، ثمَّ انَّ تقدّم الذاتيات للماهية عليها قد جعلوه تقدماً بالماهية حيث جعلوها علل الماهية لا علل الوجود على ما صرّح به المصنّف - طاب ثراه - في موضع من مصنّفاته فيشكل الأمر في نسبة الابداع اليه تعالى نظراً الى الصادر الأوّل و ماهيته لتأخّره عن علل ماهيته، فيتوقّف على غير مبدعه الجاعل من أجزائه، وهو محسوم لأنّ الماهية متقرّرة في الاعيان بعينٍ تقرّر أجزائها، فيكون ابداعها عين ابداع أجزائها؛ فليتدبّر!

□ قال: قَدّة [٣/٢٢١]

أقول: قال في النهاية: «و منه حديث التلبية، فيقول: قَد قد، بمعنى حَسب، و تَكَرَّرها لتأكيد الأمر و يقول المتكلم قَدني، أي حَسبي»^١.

□ قال: وأرواقه [٦/٢٢١]

أقول: في النهاية: «في حديث: [حتّى] اذا القت السماء بأرواقها، أى بجميع ما فيها من الماء»^٢.

□ قال: من كلّ جهة [١١/٢٢١]

أقول: فيشمل العقول و النفس الكلّية المتعلقة بجرم الفلك الأقصى الابداعي، حيث أنّ الزمان قائم بحركته، موجود فيها، بخلاف أمر ما عداه من النفوس الفلكية لتعلّقاتها بأجرام أثيرية غير ابداعية، فلا يكون من الثابتات المرتفعة من كلّ جهة عن الوقوع في امتداد عالم الزمان، و من ههنا لاح سرّ ما وقع عنه من الاستثناء في قوله: «و لا سيّما

١ - المصدر السابق، ج ١٩/٤.

٢ - المصدر السابق، ج ٢٧٨/٢.

البسائط الجوهرية من المبدعات» وهي العقول المقدسة وقوله: «و لا سيّما الأُمريات»^١ الى قوله: «في صدر عالم الأمر». تخصيصها بهذا يوجب الاستثناء عمّا ذكره سابقاً بعد الاستثناء، حيث لا تخصيص هنالك /PB126/ بصدر عالم الأمر بل يشمل مع غيره، بخلاف الأمر في الاستثناء الأخير، حيث قد وقع فيه التخصيص، و من البيّن الظاهر أنّ العنصر الأوّل و هو العقل الأوّل أشرف، و هو في^٢ صدر عالم الأمر^٣ و أفضله و أشرفه، و كذلك ما يتلوه على مراتبه الأقرب فالأقرب، على ما تبّه عليه بقوله: «و المفارقات القدسية في صدر عالم الأمر» يعني أنّه أشرف و ما يتلوه ممّا يكون في ساقته فقد لاح سرّ وجه الاستثناء بعد الاستثناء.

□ قال: [٢٠/٢٢٢] وجود الهيولى

أقول: حيث ذهب الى أنّ الجوهر المتّصل القائم بذاته بسيط، لا جزء له و لا تركيب فيه بحسب الخارج، و قابل لطريان الاتّصال و الانفصال عليه مع بقائه في الحالين، فهو من حيث جوهره و ذاته يسمّى ذاتاً، و من حيث قبوله للصور النوعية لأنواع الجسم يسمّى هيولى. و لم يقل بوجود الهيولى على ما عليه أرسطو و تبعه الشيخان كما هو الحقّ.

□ قال: [٢٣/٢٢٢] متأخّرة الوجود عن الباري الحقّ سبحانه

أقول: لو قال بالكون و البروز نظراً الى الزماني مع ما كان موجوداً من الزمان - كالأمس مثلاً - لا الحدوث، فيشكل الأمر في الايراد عليه كما عليه الطبيعيون. الأتري أنّك اذا أخذت خيطاً مختلف ألوان الأجزاء في محاذاة بعض ضيّقات الحدقة عن الاحاطة بتلك الجملة دفعة كذرة أو غيرها وحدت المتساوية في الحضور لديك لسعة احاطتك. متعاقبة الحضور عندها لضيق حدقتها. فاعتبر الأمر في امتداد الزماني بما فيه من الحوادث

١- ش: + الى آخره.

٢- ب: - و.

٣- ب: الاله.

المرتبطة بالأزمنة والآتات المنتزعة منه، و اختلاف حضورها بالقياس الى الزمنيات و بالاضافة الى من هو خارج عنها تعاقباً و معية، كما قال في اثولوجيا: «انّ البصر اذا رأى شجرة رأها من أصلها الى فرعها دفعة واحدة يعلم أصلها قبل أن يعلم فرعها بنوع ترتيب و شرح، لا بنوع زمان؛ لأنّ البصر انما رأى أصل الشجرة و فرعها و ما بينهما دفعة واحدة. فالبصر يعرف أوّل الشجر و آخرها بالترتيب لا بالزمان، فان كان البصر يعلم كذلك فبالحرّي ان يكون العقل يعلم أوّل لشيء و آخره بالترتيب لا بالزمان، و الشيء يعلم أوّله و آخره بالترتيب و لا بالزمان يعرف كلّ دفعة واحدة»، انتهى.

فاذاً الأوّل تعالى كما لا يقرب منه مكان النسبة الى مكان، بل ان جملة الامكنة و الكائنات سواسية عنده بالقرب و البعد كذلك لا يقرب منه زمان بالنسبة الى زمان، بل انّ جميع الأزمنة و الزمانيات و جملة الوجودات و الموجودات سواسية عنده بالحضور لديه. فاذاً ليس PA127/ هناك ماضٍ أو مستقبل أو حال، بل هو محيط بالكلّ دفعةً واحدة بالدفعة الدهرية و السرمدية، لا بالدفعة الآنية.

فاذاً الامتداد الزماني المتصل الذي هو سنخ التغير و عنصر التقضيّ و التجدد و فلك المتغيّرات و عرش الزمانيات حاضر بجملة ما هو حافّ به من الحوادث الكونية عند مبدع الكلّ أزلاً و أبداً.

ثمّ لا يخفى انّ أحداً لا ينكر وجود الحوادث الزمانية في الأزمنة المخصوصة، و من الظاهر انّ حدوث كلّ حادث زماني بزمان مخصوص حادث، فاذا انتفى زمان حادث انتفى زماني حادث، فلذا حكم الأستاذ المصنّف - طاب ثراه - : «و ذهب الى أنّ أجزاء الزمان كأمس و اليوم و غدٍ مثلاً متأخّرة الوجود عن البارّي الحقّ سبحانه تأجزاً انفكاً كياً صريحاً دهرياً»، الى آخر.

و بالجملة أنّه لا شبهة في أنّ القيوم الواجب بالذات عزّ مجده متقدّم في الوجود على الحادث اليومي مثلاً تقدّماً لم يكن بحيث يمكن أن يجتمع الحادث اليومي معه - جلّ ذكره - في

الوجود البتة، وكيف لا؟! يكون لموجود عن موجود تخلف في حصول الوجود، ثم يصح أن يقال إن أحدهما قديم الوجود والآخر حادث الموجودية فمن الفطريات الأوائل إن الحادث الزماني اليومي مثلاً لم يكن له وجود عيني في أفق الزمان، ثم أنه حدث وجوده في الأعيان متخصصاً بالوقوع في ذلك الزمان بخصوصه، وكذلك لم يكن له وجود عيني في الواقع الذي هو وعاء الدهر، ثم أنه حدث وجوده فيه واقعاً في الزمان الحدوث لا غير، إذ لو كان له وجود في وعاء الدهر قبل وجوده المفروض كان ذلك الوجود في زمان ما قبل زمان الحدوث البتة، فإن الشيء الزماني لا يكون له إلا الوجود الزماني وانه لا يكون بين وجوده في أفق الزمان هو بعينه وجوده في وعاء الدهر باعتبار آخر، وإذا كان كذلك فيلزم أن يكون للحادث الزماني وجود عيني في أفق الزمان قبل زمان الحدوث وذلك قبيح الفرض وخرق الضرورة الفطرية.

ثم إن حدوثه الزماني باختصاص وجوده بقطعة في الزمان، فيكون هو أيضاً حادثاً، بل حدوث هذا يبلغ حدوث زمانه، وهو موجود بعين كل وجود زمانه فيلزم أن يكون حادثاً وهو المطلوب ولكن بعد على الأمر فيما ذكره - قدس سره - فيما بعد في تجوهره الأزلية الدهرية في الشيء الكائن مع حدوثه الزماني /PB127/ حيث قال: فكان يجتمع في الشيء الكائن بالامكان الاستعدادي بالحدوث الزماني والازلية الدهرية. واما حديث^١ ان الامكان ليس منته قبول الوجود الأزلي وهو مسلك آخر غير مسلك الاتصال الذي أبطل به قول المعلم الأول في القدم حيث أن هذا المسلك وذلك مسلك آخر؛ فليتدبر! إلا أن يقال ان ارتفاع العدم لا زمان ولا مكان بوجود الكائن مأخوذ في كلا المسلكين؛ فليدرك!^٢

[١٩/٢٢٤] قال: هو العدم لا بزمان ... □

أقول: هل هو الآ عدم دهري صريح، لا آني ولا زماني؟ وقوله: «لان ارتفاعه

١- ش: حدث.

٢- وقع من هنا سقط في م كما مر.

يكون الكائن» يدلّ عليه؛ لأنّ العدم الزماني للكائن لا يقابل وجوده، لا اختصاص كلّ منهما بزمان، ولا العدم الذاتي وهو ليسية جوهر الكائن في حدّ ذاته يجمع وجوده ولا يرتفع به، لأنّه من حيث الاستناد الى جاعله، وذلك له بالنظر الى ذاته؛ و سنخ جوهر كلّ شيء هالك الآ وجهه. فقد تعيّن من ذلك أن يكون مراد الشيخ من العدم للكائن المرتفع بوجوده هو ذلك العدم.

فان قلت: انّ المتهوسين القائلين بالتسرد ذكر واأنه لولا الحركة لما حدث شيء من الحوادث، وليس مرادهم منه الآ الامكان الذاتي مع صحابة الامكان الاستعدادي في زمان السابق، و وجود الكائن الحادث في زمان عاقب؛ و لهذا الامكان تقدّم بالطبع على هذا الكائن.

قلت: انّ الاستاذ المصنّف - قدّس سرّه العزيز - أجاب عنه بأنّ اختصاص كلّ منهما بحدّ من الزمان لا ينافي أزليتها الدهرية، و أنّما ينافيها بطلان عدمه الدهري الذي لا بزمان ولا مكان، و لا يستوجب ذلك الآ امكانه الذاتي؛ فقد تعيّن أنّ مقتضاه هو هذا لا غير، فاذن أيّما يوجد، يبطل ذلك العدم للممكن سواء كان ذلك من الفارقات القدسية أو الموجودات الكونية الآ أن يكون المراد من ذلك العدم عدماً آخر، و لكنّه لا يوجد في المفارقات القدسية لانتفاء المادّة عنها، و لا معنى لحدوث المفارقات الصرفة و قدم الفلكيات الاثريّة.

فقد تعيّن أنّ المراد من ذلك العدم هو العدم لا بزمان و مكان لا العدم بالنظر الى المادّة في العلويّات و ان كان ذلك عدماً بلا زمان و مكان أيضاً، حيث أنّها مادّة قوامها لا كونها، كما عليه أمر المادّة في الكائنات العنصرية لتقدّمها عليها زماناً، فليتبتصر و ليدرك فأنّه من غوامض الحكمة التي لا يصل اليها أيدي أولى الابصار الحكيمية.

[٢/٢٢٥] قال: عن الصّورة □

أقول: و ذلك لاجتماعها معه في الموجود بخلاف /PA128/ ما عليه أمر العدم و

الهيولى لتقدّمهما على الكائن.

أقول: [٣/٢٢٦] قال: ملزوم لصحابة الحركة □

أقول: يعني غير منفكّ عنه، لا الملزوم بمعناه الصناعي لأنّه يستدعي أن يكون هذا علّة لصحابة الحركة مع أنّها علّة له.

أقول: [١٢/٢٢٦] قال: والأزليّة الدهرية

أقول: لا خفاء في أنّه لما أثبت سابقاً و عليه الحكماء من ارتفاع العدم المقابلة للوجود الكائن و هو عدمه الدهري، فيكون حادثاً دهرتياً أيضاً؛ و ليس ما يقتضيه الآ الامكان الذاتي، فقد انصرح أنّه ليس في مُنته الآ أن يأبى أزلية الوجود في الدهر؛ و لولا ذلك لأمكن أن يقال: إنّ الكائن ازليّ مع حدوثه الزماني، و الامكان الذاتي يستدعي الوجودَ الازليّ، و امكانه الاستعدادي حدوثه الزماني، و ذلك بخلاف ما عليه أمره إذا ثبت البطلان عدم غير زماني و لا مكاني له؛ فأنّه ينادي بأعلى صوته أنّه حادث دهرّي، و لولا ذلك لأمكن ذاك، فليتبصّر!

أقول: [١٣/٢٢٦] قال: و ليس يقتحم □

أقول: اقتحم عقبه أو و هذه، أي تورط و أوقع نفسه فيها من غير روية.

أقول: [١٦/٢٢٦] قال: فاذن قد استتبّ نظم سياق البرهان ... □

أفيد: «هو ملخص القول في تقرير برهان الكون و اللاكون على حدوث العالم بقضه و قضيه و مادياته و مجرّداته أن يقال لا امتراء في أن الحوادث الزمانية المرهونة الوجود بالامكانات الاستعدادية، شيء منها لا يصحّ كونه في الواقع الآ بار تفاع، لا كونه ضرورة أن

تحقق أحد النقيضين في متن الواقع يستوجب بطلان الآخر بته، و العدم الزماني السابق الذي بحسبه يكون الشيء حادثاً زمانياً، و الليس المطلق الذاتي الذي بحسبه يكون الموجود حادثاً ذاتياً، ليس شيء منها يبطل في حاقّ الواقع بحصول الوجود بالفعل.

أمّا الأوّل: فلأنّ العدم الزماني السابق في الزمان القبل سبقاً زمانياً و الوجود اللاحق الحادث في زمان البعد، لا تقابل بينهما، لعدم اتحاد الزمان؛ فهما متحققان في متن الواقع معاً، كلّ في وقته.

و أمّا الثاني: فلأنّ الليس المطلق بحسب مرتبه نفس الذات من حيث هي هي لا يقابل الوجود الحاصل بالفعل في حاقّ الأعيان من تلقاء العلة الجاعلة، بل أنّه يجامعه بته؛ فإذاً أمّا اللاكون الذي يبطل في الواقع بحصول الكون بالفعل هو العدم الصريح في الدهر، لا بزمان و لا بمكان لا غير، و هذا هو معنى الحدوث الدهري الثابت لكلّ حادث زماني بقضاء العقل الصراح.

و اذن نقول فهذا المعنى الثابت الذي هو الحدوث الدهري ليس يتصحح أن ينبعث من الامكان الاستعدادي؛ لأنّ الامكان الاستعدادي لكونه في العوارض المادية /PB128/ المتخصصة بالحركة و الزمان و السيلان و التغيير لا ينبعث منه إلاّ تخصص وجود الحادث بمحدّ معين من حدود امتداد الزمان و وقت خاصّ من الأوقات المتعاقبة الزمانية، و هذا هو معنى الحدوث الزماني.

فالامكان الاستعدادي أمّا يصلح أن ينبعث منه تصحيح الحدوث الزماني لا غير، و لا شيء غير الامكان الذاتي و الامكان الاستعدادي منبع الحدوث أصلاً بقضاء العقل و اجماع العقلاء، فإذا كان الامكان الاستعدادي بمعزّل عن صلوح أن يكون منه انبعاث الحدوث الدهري و بنوعه تعيّن الامكان الذاتي لا محالة لذلك، فاذن ثبت أنّ الامكان الذاتي هو الذي ينبعث منه الحدوث الدهري لكونه قاصراً عن منة استحقاق قبول السرمدية، كما ينبعث و ينبعث منه الحدوث الذاتي، و الامكان الذاتي يعمّ جميع الممكنات

بأسرها، فكذلك الحدوثان الذاتي والذهري المنبعثان منه يعلمانها جميعاً، فليعلم وليتبصّر!
ثم ليتطلب!»، انتهى.

١١/٢٢٧] قال: ليس مطلقاً بالنسبة □

أقول: حاصله أنّ العدم مشترك معنى بين عدم الشيء في زمان أو في جميع الأزمنة،
و بين عدم الشيء في الواقع؛ فلا يلزم من صدق أحدهما الآخر المطلق. ألا ترى أنّ
المفارقات الصرفة يصدق عليها العدم بكلا الشقيين الأولين، ولا يصدق عليها عدمها في
الواقع، وان صدق عليها عدمها الزماني وهو مطلق، نظراً الى كلّ من الشقيين الأولين أو
العدم المطلق الشامل لهما، ولعدم الشيء في المتن الواقع.

ثمّ أشار - قدّس سرّه العزيز - الى النظر بقوله: «و هل الأمر هنالك إلا نظير زيد»
الى آخره. بما حاصله: أنّ المعدوم والعدم فردان، أحدهما في نفسه، و ثانيهما الرباطي. فاذا
صدق أحدهما يصدق العدم المطلق، سواء كان ذلك في نفسه أو الرباطي، فاذا صدق زيد
معدوم النظر لصدق المعدوم المطلق الشامل للرباطي و لنفسه، فلا يلزم منه عدمه في نفسه
على ما ظنّه المشكّكون.

ثمّ أنّ ما ذكره - طاب ثراه - يشعر بأنّ مطلق زيد معدوم النظر هو معدوم شيء، و
مطلق زيد معدوم في ظني هو أنّه معدوم في ظنّ ما، و الذي ذكرناه سابقاً ما هو مطلق نظراً
الى مطلقه، و هو ايضاً يندفع به الايراد.

ثمّ أنّ ظاهر الشيخ في الشفاء و الاشارات في نظير زيد معدوم النظر و مطلقه و هو
معدوم شيء هو الوجود، و مثله بمثال، و لم يجعله من قبيل المطلق و المقيد، بل جعله من
قبيل المرسل و المفرد، و الاجتماع و الفرادى. قال في منطق الاشارات/PA129/ أنّه ربّما كان
الانتقال على سبيل تفريق اللفظ بأن يكون اذا اجتمع كان صادقاً، فيظنّ أنّه اذا فرق كان
صادقاً، مثل من يظنّ أنّه اذا صحّ أن نقول: «كان امرأ القيس شاعراً» صحّ أن امرأ القيس

كان مفرداً، وأنّ امرأ القيس شاعر مفرد، فيحكم بأنّ الميت شاعر. وأيضاً أنّه اذا صحّ أنّ الخمسة زوج و فرد اجتماعاً صحّ أنّها زوج و أنّها فرد»، انتهى. وهو صريح في أنّ هذين المثالين ليسا من قبيل المطلق و المقيد، بل من قبيل الاجتماع و الفرادى.

ذكر شارحه المحقق في تفسيره بقوله: أنا إذا قلنا: «كان امرأ القيس شاعراً» و صحّ، فيظنّ أنّه يصحّ قولنا: «امرأ القيس كان» و قولنا: «امرأ القيس شاعر»، و ذلك لأنّ المحمول في الأوّل هو قولنا: كان شاعراً على سبيل الاجتماع، فيظنّ أنّه يصحّ حمل كلّ واحدة من لفظي كان و شاعراً على سبيل الانفراد؛ و أمّا يصحّ الأوّل لأنّ لفظة كان فيها ناقصة و هي جزء المحمول و المجموع قضية دالّة على كونه في الزمان الماضى شاعراً، و لا يصحّ الثاني؛ لأنّ افراد لفظة كان تدلّ على أنّها أخذت تامّةً، و هي المحمول؛ و كأنّه يقول: «حصل امرأ القيس» و لا يصحّ الثالث، لأنّ حذف لفظة كان يدلّ على أنّها أخذت رابطةً لادلالة لها الآ على الارتباط المحض، و المحمول هو الشاعر حينئذٍ لافرق بين قولنا: «كان شاعراً» و بين قولنا: «هو شاعر» على هذا التقدير، و لا يلزم منه حمل الشاعر على امرأ القيس الذي ليس بوجود الآن، لأنّ الميت لا يوجد فضلاً عن أن يوجد شاعراً.

و في الشفاء في فصل تعريف حال القضايا المتكرّرة و المتأخّدة، و اللاقي يختلف حال صدقها و كذبها بحسب التفريق و اللاقي يختلف فيها بعد ما بين أنّ ما لا يصدق مجتمعاً و لا يصدق فرادى و بين أنّ بعضاً من هذا ما لا يكون اجزاء المحمول فيه، يشتمل على مناقضة مصرّح بها، و أنّ بعضاً منه ما يكون تلك المناقضة فيها بالقوّه بقوله: «و أمّا الذي لا مقابلة فيه و يكذب افراده مع أنّا اذا قلنا: «الآن قدمات او ميرس»، و «انّ او ميرس موجود شاعر» أو «انّ او ميرس هو شاعر» فإنّ ذلك حقّ، و اذا قيل: «انّ او ميرس هو أو موجود» كان كاذباً. و أمّا التمثيل بأوميرس فالظلم فيه ظاهر» الى آخر ما ذكره. و قد نقله من لا يفهم كلامه من الأجلّاء المتأخّرين، و قد تصدّينا في شرحنا على الهيات كتاب الشفاء لمزيد تفصيله بما لا مزيد عليه.

١٦/٢٢٧] قال: الى عدمه في زمان كذا □

أقول: بل مطلقة، زيد معدوم في زمانٍ ما، بإلقاء خصوصية الزمان.

١٦/٢٢٧] قال: فلنقل الآن الى بيان تنهاى الزمان ... □

أقول: /PB129/ لما فرغ عن البراهين الساطعة و الدلائل اللامعة على ابطال الأزلية

الدهرية للزمان و الحركة المنطبقة عليه و الزمانيات و المبدعات، شرع في الاستدلال على إبطال الأزلية الزمانية للثلاثة الأوّل بإبطال التسلسل فيها لاجتماع شرطين في استحالية أحدهما الاجتماع في الوجود و لو دهرأ و ان لم يكن الاجتماع هنالك آنأ. فان قلت: أنه تبطل أزليتها الزمانية ببطان أزليتها السرمدية.

قلت: لا تلازم بينهما مطلقاً، لجواز أن يوجد زمان غير متناهٍ بعد عدم دهري، كما جاز أن يوجد زمان متناهٍ لا من بعد عدم كذلك. فعلى الأوّل تكون له أزلية زمانية و لا أزلية دهرية؛ و على الثاني يكون له أزلية دهرية و لا أزلية زمانية.

و من هنالك أفيد: «أنّ المثبّوسين بقدّم بعض الجائزات و بلا تنهاى بعض المقادير من الفلاسفة يجعلون الأزلي الزماني مقداراً غير متناهي الكميّة في الماضي من الزمان الذي لا بداية لوجوده، كما لا تنهاى لتمادي مقداره و الأبد الزماني مقداراً منه في المستقبل لا ينتهى تماديه الى حيث لا يستمرّ اتّصاله بعده، و الأزلية استمرار الأزمنة الماضية بحيث لا يكون له أوّل، أي دوام الوجود في الماضي، و الأبدية استمراره في الازمنة الآتية بحيث لا يقف عند حدّ، أي دوام الوجود في المستقبل.

ثمّ أنّه - طاب ثراه - سيذكره تفصيلاً، لكنّا قد قدّمناه اجمالاً لانسياق الذهن الى المراد أوّلاً على ما أفيد بهذه العبارة لا تحسبّ تنهاى اتّصال الحركة و امتداد الزمان في جانب الأزلي، وكذلك تنهاى الحوادث الزمانية المتعاقبة في جانب الماضي ممّا هو ملاك الأمر في أن تبرهن مسبقه تقرّر الأشياء بالبطان، و سبق عدمها على الوجود بحسب الوقوع في

الأعيان و في وعاء الدهر، فنحن أتما حكمتنا بذلك الانسياق الفحص و البرهان اليه من دون لزوم استعانة به في غرضنا الأصلي، و هو اثبات الحدوث الدهري لها حيث ان تناهي مقدار الزمان و عدد الموجودات الزمانية في جانب الماضي ليس يصادم دوام الوجود في وعاء الدهر غير مسبوق بالعدم مسبوقةً دهريّةً، كما أن لا تناهي مقادير الأبعاد المكانية ليس يصادم ذلك، فان الكَمّ المتناهي المقدار - سواء كان ذا وضع أو غير ذى وضع - لا يأتى من حيث هو كمّ متناهي المقدار أن يكون الخ تقرّر في الأعيان لا يسبقه البطلان الصرّد و وجود لا يتقدّم عليه العدم الصرف الذي لا يصحّ أن يتصوّر فيه الاستمرار و اللاستمرار، بل يجوز بالنظر الى طباع الامتداد المتناهي الكميّة بما هو امتداد متناهي الكميّة مكانياً كان أو زمانياً، مع عزل النظر /PA130/ عن كلّ ما يخرج عن هذا اللحاظ، أن يكون موجوداً في وعاء الدهر، لا بعد عدم دهريّ، فيحتمل في بادي الرأى أن يكون لوجوده أزلية غير زمانية الى أن يبطل ذلك في انظار آخر غير هذا النظر.

فالذي يبطله تناهي مقدار الزمان في الماضي ليس الا الأزلية الزمانية على ما ابتدعه معلّم المشائية و من تبعه، لا دوام الحصول في وعاء الدهر، و كذلك تمادي مقدار الزمان في الماضي لأعلى بداية، على أن له كميّة غير متناهية المقدار في جانب الأزل، و هو ما يذهبون اليه؛ و هو ليس ممّا ينافي الحدوث الدهري الذي هو حصول الوجود في وعاء الدهر بعد صريح العدم الصرّد، لا على امتداد أو لا امتداد؛ اذ لا يلزم من ذلك تسرمد الوجود و دوامه في الواقع، كما يظنّه من على سبيل أولئك الظانين المضلّين لإطفاء نور الحكمة، بل أتما يلزم من ذلك الدوام الزماني على المعنى المشهور في الفلسفة لا غير، أى حصول أزمنة غير متناهي الكميّة في الماضي، لا الى بداية بحيث يكون كلّ مقدار قد فرض في الماضي، فقد حصل مقدار آخر قبله، و هذا المعنى وراء السرمدية و الدوام في وعاء الدهر، كما أن اللانهاية في الأبعاد المكانية أتما يستلزم تمادي الامتداد المكاني لا الى نهاية، لا استمرار

الأزلية الزمانية بحسب الحصول في زمان غير متناهي المقدار في البداية ولا سرمدية الوجود بحسب دوام الحصول في وعاء الدهر، لا بعد العدم اصلاً. فاذ قد أثبتنا تناهي مقدار الزمان في جهة البداية فقد أبطلنا الأزلية الزمانية على المعنى الفلسفي المشهور، فتحقق أن الأزل الزماني إنما هو مقدار من الزمان في جانب البداية، لا يسبقه زمان أو شيء آخر غير الزمان سبقاً زمانياً، والأزلية الزمانية معناها الوجود في جملة ذلك الزمان لا في أزمنة غير متناهية الكمية؛ وأما إبطال سرمدية الزمان والحركة و اجالة الدوام لوجود الجائزات في وعاء الدهر الذي هو الدوام السرمدي و السرمدية الدهرية ببراين أخرى.

[٨/٢٢٨] قال: وضعاً أو طبعاً أو عقلاً □

أقول: لا يخفى أن الترتب الوضعي قسمان: اتفاقي و طبيعي. الأول: كالصف الأول من صفوف المجلس؛ والثاني: كتقدم الأجرام البسيطة بعضها على بعض، كتقدم النار على الهواء؛ لأنه تقدم وضعي يقتضيه طبيعته، وكفلك زحل المتقدم على فلک المشتري إن جعل المحدد مبدءاً، والعكس إن جعل فلک القمر مبدءاً، وكذلك المتقدم الربتي في العقلیات /PB130/ كالمقدمات بالقياس الى النتيجة، و اجزاء الحد نظراً الى المحدود، و ان كان هنالك تقدم بالطبع أيضاً باعتبار توقفها عليها. فالمقدمة بالقياس الى القياس متقدمة بالطبع وبالمرتبه الطبيعية جمعياً؛ فإن النظر هناك في المقدمة ليس بحسب نفسها بل بحسب استعمالنا إياها في التعليم؛ ونحن نتناول المقدمات مرّة على طريق التحليل، و مرّة على طريق التركيب. فإن سلكنا مسلك التركيب كانت المقدمات قبل القياس و إن سلكنا سبيل التحليل بأن فرضنا أولاً النتيجة و طلبنا وسطاً، انعقد لنا القياس بعد النتيجة. فإذا الترتيب الواحد يكون موضوعاً للتركيب و التحليل، و المتقدم بحسب التركيب في المرتبه غير المتقدم بحسب التحليل، و فلک بحسب استعمالنا المقدمه، و هي فان كانت متقدمة بالطبع من حيث نفسها،

فليست متقدّمةً بالطبع من حيث الانتهاء إليها بالتحليل، بل هي متأخّرة بالرتبة طبعاً بحسب التحليل، ولا تقدّمها بالرتبة طبعاً من حيث الإبتداء منها بالتركيب هو عين تقدّمها بالطبع من حيث نفسها؛ فلها بحسب نفسها تقدّم بالطبع وبحسب التركيب تقدّم بالرتبة الطبيعية؛ وقد اجتمعا فيه باعتبارين.

و من ههنا قد بان المغايرة بين ما ذكره -قدّس سرّه- أوّلاً بقوله: «وضعاً أو طبعاً أو عقلاً» وبين ما وقع عنه بعد قوله: «الترتيب السببي والمسببي من التقدّم بالطبع» حيث إنّ هذا نظراً الى نفسه بخلاف ذاك.

ثمّ إنّ المراد من قوله: «عقلاً»، أى الترتيب بحسب العقل، سواء كان ذلك بحسب الطبع أو الماهية أو العلية. وهذا الترتيب غير ما به يصحّ من هذه الصور من الطبع و الماهية و ان اجتمعا في شيء واحد باعتبارين، فالترتيب عقلاً غير التقدّم السببي بأقسامه الثلاثة. و من هنالك أفيد: «أنّ السبق الرتبي هو كون أحد الشئيين بالنسبة الى مبدأ محدود أقرب من الآخر، و هو المسبوق» و يرام أنّه كون الشيء نفس المبدأ المحدود و أقرب اليه، فالسابق بالرتبة على الاطلاق هو المبدأ الذي يضاف اليه شيئاً آخر، فيكون بعضها أقرب منه. و بعضها أبعد، مثل الجنس الأعلى في حكم الجنسية و النوع السافل في حكم النوعية، و أمّا بعد المطلق فالسابق هو أقرب المنسوبين الى ذلك المبدأ منه، فإنّ ما هو أقرب الاثنين منه فهو أقدم الى المرتبة، مثل الجسم فأنّه يتقدّم على الحيوان، ان اعتبر الابتداء من الجنس الأعلى و الحيوان أقدم من الجنس، ان اعتبر ذلك من النوع الاسفل و السابق بالرتبة ليس بحيث أن يكون بذاته أقدم، بل أنّما بحسب النسبة المذكورة، و لذلك قد ينقلب الأسبق، فيصير الأشدّ تخلفاً، و اذ الترتيب /PA131/ في الأشياء قد يكون طبعاً، كما في العلل و المعلولات المترتبة، سواء اعتبرت على التنازل من العلة أو على التصاعد من المعلول، و قد يكون وضعاً كما في الصفوف في المكان منسوبةً الى مبدأ الوضع؛ فالسابق بالمرتبة قد يكون في أمور عقلية و قد يكون في أمور وضعية. ثمّ قد يكون بالطبع -كما في الاجناس و

الأنواع المتتالية - وقد يكون بالاتفاق - كالذي يقع في الصفّ الأوّل - فيكون أقرب الى المحراب، وقد يكون بالآخرى كما في تقديم ايساغوجى و قاطيغورياس على باريرميناس في الميزان.

فقد بان أنّه قد تحشّد^١ مقدّمات مختلفة في متقدّم بعينه من حيثيات شيء، فليس يمتنع أن يكون القبل بالطبع قبلاً في المرتبة من وجه آخر، كما أنّ القبل بالعلية قبل البعد بالمعلولية بالرتبة الطبيعية، أيضاً اذا وقع الابتداء من العلة فيكون فيه نحوان من القبلية بالقياس اليه وبعده بالرتبة الطبيعية، اذا وقع الابتداء من المعلول، فيكون فيه قبلية بالعلية وبعدي بالرتبة، فالمقدّمة بالقياس الى القياس متقدّمة بالطبع و بالمرتبة جميعاً، فانّ النظر هناك في المقدّمة ليس بحسب نفسها، بل بحسب استعمالنا ايّاها في التعليم.

[١٨/٢٢٩] قال: لست اقول ذلك ... □

أقول: ردّ على الفاضل الدواني حيث نقل هذا البرهان عن الشيخ من كتاب الشفاء ثمّ اورد عليه الايراد نقضاً و حلاً و الأستاذ - قدس سرّه - قد ذكر أنّه برهان غير مأخوذ فيه الاضافة بأخذ الوسط بما هو وسط و الطرف بما هو طرف، لأنّها في مرتبة واحدة، لا تقدّم لأحدهما على الآخر أصلاً؛ بل يكونان معاً و معلولى علة واحدة، بل حكم بأنّ لكلّ ممّا فوق المعلول أو الحدّ الأخير خاصيته الوسط، حيث قال بل أقول له تلك الخاصية بحسب نفس ذاته» فإجراء هذا الدليل في إبطال الحركة السرمدية بأخذ هذه الدورية اليومية مثلاً طرفاً و ما قبلها من الدورات المترتبة وضعاً طبيعياً، وكذلك الزمان؛ فلو لم ينقطع و يذهب الى لا نهاية يلزم تحقّق خاصية الوسط فيما قبل هذه الدورة التي هي الطرف بلا وسط؛ و حكم الكلّ الاستعمالي حكم الكلّ الافرادي، حيث انّ الأوّل ليس الّا تلك الأفراد التي حكمه حكم كلّ واحد عنها، كما تقدّم في برهان الحثيات.

ثم انّ الشيخ في الشفاء جعل هذا برهاناً على إثباته تعالى، وان ذهب سلسلة الممكنات الى لا نهاية. و الأستاذ - قدّس سرّه - قد جعله برهاناً لاستحالة التسلسل أيضاً. والعجب من الفاضل الدواني قد نسب هذا البرهان في استحالة التسلسل الى الشيخ في الشفاء، وليس الأمر كذلك بل جعل هذا البرهان برهاناً على إثبات وجوده تعالى، لا على استحالة التسلسل، كما لا يخفى. و ذلك حيث قال فيه: و قول القائل انها أعنى العلل قبل العلل تكون بلانهاية مع تسليمه لوجود الطرفين، حتّى يكون الطرفان، و بينهما وسائط بلانهاية، ليس يمنع غرضنا الذي نحن فيه، و هو إثبات العلة الأولى؛ و كذلك قوله في أواسط هذا الفصل.

فقد تبين من جميع هذه الأقاويل أنّ ههنا علة أولى، فأنه و ان كان ما بين الطرفين غير متناهٍ، و وجد الطرف فهو أوّل لما لا ينتهي، و هو علة غير معلول^١. و بالجملة أنّ المراد من الطرف ما لا يكون وجوده من غيره و من الوسط ما يكون كذلك، لا ما يكون نهاية وضعية لأموار واقعة في الوسط.

قال بهمنيار في التحصيل: «أنه ان لم يكن طرف غير معلول، كان كلّ شيء معلولاً و ممكناً، سواء كان واحداً أو غير متناهٍ لم يصحّ وجود تلك المعلولات»، انتهى على وفاق ما ذكره الشيخ ههنا.

و في الاشارات و التعليقات بهذه العبارة: «أنه اذا كان معلول أخير و علة لذلك المعلول، لكن هذه العلة أيضاً معلولة، و لم تكن هذه الواسطة منتهية الى طرف غير معلول لم يصحّ وجودها، لأنّ حكم الواسطة في أنّها تحتاج الى علة أخرى سواء كانت الواسطة واحدة أو غير متناهية واحد.

ثمّ العلة يجب أن يكون مع المعلول، و مثال ذلك اذا كان «ج» معلولاً أخيراً و «ب» علة، لكنّه يحتاج أيضاً الى علة لم يصحّ وجود «ب»، سواء كان واحداً أو غير واحد، إلا أن

١- ب: + و.

يكون هناك طرف ينهى إليه؛ فإن «ب» وما يجري مجراه حكمه حكم الواسطة في أنها تحتاج الى علة من خارج».

وقال فيها أيضاً: «لا يجوز أن يكون في الوجود أشياء علة و معلولات، و لا ينتهي الى علة غير معلولة.» وقال فيها أيضاً: «أنه لا يصح أن يكون في الموجودات شيء لا ينتهي الى طرف. قال المعلم: أنه لا يجوز أن تكون علة ممكنة لا نهاية لها؛ لأن لكل واحد منها خاصية الوسط، فله بالضرورة طرف، و الطرف نهاية»، انتهى.

تقريره: أنه ان لم يكن لهذه الجملة طرف لم يصلح واحد من آحاد الجملة للعلية و لا المعلولية، لأن جميعها ممكنة، و لامزية لأحد الممكنات على الآخر من حيث هي ممكنة؛ بخلاف ما اذا كان لها طرف، فيكون ما هو أقرب من الطرف مستحقاً لفضيلة التقدّم على ما هو أبعد منه، فيكون علة له؛ و اذا لم يكن لها طرف خارج عن الممكنات واجب الوجود بذاته متقدّم بذاته، فلا يكون للممكنات /PB132/ نسبة قرب و لا بُعد، و لم يتميز من تلك الجملة شيء هو علة، و شيء هو معلول.

ثم انّ المصنّف الأستاذ قد أشار الى أنّ المراد من الطرف ما هي علة غير معلول بقوله: «و سبب ليس هو بسبب»، و بقوله: «الآن بطرف ليس هو بوسط من حيث نفس ذاته المتقدّسة عن الفاقة و المعلولية و الوسطية» و من الظاهر أنّه نوع ميل منه الى ما قلنا [ه].
ثم انّ الفاضل الدواني في انموذجه - على ما أشرنا اليه آنفاً - ذهب الى أنّه برهان على استحالة التسلسل، ظلّنا منه أنّه برهان من الشيخ في الشفاء، ثمّ أورد عليه الايراد تارةً بالنقض بالحركة السرمدية، و تارةً بالحلّ باعتبار الطرف و الوسط الاضافيين؛ و هو سهو منه ممّا أشاره اليه الأستاذ سابقاً، و قد فصلناه في كتابنا العروة الوثقى في شرح الهيات كتاب الشفاء.

□ [١٤/٢٣] قال: أكثر من السابقيات

أقول: لا خفاء في أنّ ساقية ما يتلو المسبوق الأخير و سببته أنّما هو بالنظر الى هذا

المسبوق المقول الذي لا علة لأمر، فحينئذ لا يزيد عدد المسبوقات على السابقات بواحد، لأنّ السابقية لما يتلوه بلا فصل سابقية بالنظر الى مسبوقية هذا المسبوق الأخير، و مسبوقيته نظراً الى ما قبله، و السابقية و المسبوقية المجتمعان في كلّ من هذه الأفراد ليستا متضائفتين، لكون مسبوقيته بالنظر الى سابقيته ما تقدّمه، و سابقيتها بالنظر الى مسبوقية ما يتأخّر عنه؛ فعدد السابقيات و المسبوقيات المتضايقة متوازبة إلى لا نهاية؛ على أنّا لو سلّمنا ذلك فأنما يوجب ذلك لو لم يكن السلسلة المذكورة غير متناهية الطرفين، و ليس كذلك؛ اذ كما أنّ كلّ حادث مسبوق بحادث آخر كذلك كلّ حادث سابق على حادث آخر. غاية الأمر أن لا يكون مسبوقاً معه، كالיום مثلاً، و لا يلزم من ذلك أن لا يكون مسبوقاً على شيء ليلزم منه زيادة أحد المتضائفتين على الآخر، كيف لا؟ و لو لم يكن الأمر كذلك لما صحّ أن يقال: «الغد مسبوق بالأمس» اذ لا يوجد معه شيء منها. على أنّ هذا السبق أنّما يكون سبقاً ذهنياً غير خارجي، اذ لو كان غير ذهني للزم أن يوجد أحد المتضائفتين بدون الآخر، و هو من المحالات، فيكون ذهنياً. و اذا ليس للذهن الإحاطة بتفاصيله لا يوجد عدّة أمور حادثة غير متناهية ليلزم منه كون أحد الأمرين أزيد من الآخر، و فيه نظر لكفاية الإحاطة الإجمالية في ذلك، فليتبصّر!

[٨/٢٣١] قال: و لاتعلّق لهذا الحكم □

أقول: نوع تعريض على الشيخ حيث جعل /PB132/ هذا برهاناً على استحالة اللاتناهي، و هو دليل على إثبات علة لا علة لها، و هو الواجب - تعالي - سواء كانت السلسلة متناهية أو غير متناهية.

[١٦/٢٣٣] قال: من ذى قبل □

أقول: أى في الوميض الآتي المعنون: «أن المتكلمين يعينهم».

٢٠/٢٣٣] قال: في العلل مطلقاً □

أقول: فاعلاً كان أو شرطاً وكلاهما من حيث الصدور؛ لأنّ الكلام في سلسلة التصاعد من المعلول الأخير الى العلل؛ وقوله: «من سبيل الصدور» أى ليس قضاء العقل في سلسلة التنازل من سبيل الصدور، لانتهائه من حيث ذهابها الى لانهاية الى معلولات يكون كلّ واحد من آحادها نظراً الى ما قبله معلولاً صدورياً، لاعلّة صدوريةً وان كان كلّ واحد من هذه السلسلة علّة لها على سبيل التآلف. وهو لا يجدى نفعاً في امتناعها على ما قال: «فحزّ القول».

ثمّ انه قد فرّق في الاستحالة بين الغير المتناهي من جانب الأزل حيث يجتمع تلك السلسلة من العلل في مرتبه المعلول الأخير؛ بخلاف ما عليه الأمر فيها من جانب الأبد، حيث انّ الأمر على سبيل الرأى من العلل الى ما لا يتناهى من المعلولات، ولا اجتماع لها في مرتبة ذات العلة.

وأمّا قال: «ههنا محزّ القول الفصل» الى آخره، نوع اشعار بأنّ عدم جريان البرهان في استحالتها من هذه الجهة، لا من جهة الاجتماع في وعاء الدهر، لاشترائه بينهما مع عدم اشتراك اجتماعها في مرتبه واحدة، لاجتماع الدورات السابقة في أفق التقضي في مرتبة الدورة الأخيرة المعلولة في جانب التصاعد، بخلاف الأمر في صورة التنازل؛ لأنّ الدورات العاقبة من جانب الأبد، لاجتماع لها في الدورة الأولى لانتهائها في مرتبة ذات علّتها.

وقد حكم في كتابه الأفق المبين يجريان البرهان على استحالة الدورات، سواء كانت متصاعدةً أو متنازلةً بحسب أفق التقضي والاجتماع بحسب وعاء الدهر. وذلك حيث قال هنالك بهذه العبارة: «ألم يتقرّر بما سبق أنّ التدريج أمّا هو في أفق الزمان لا في وعاء الدهر و حضوره بآزاله و آباده عند العليم الحكيم دفعةً واحدةً دهريةً؛ فإذا الموجود في وعاء الدهر و هو الحاضر بهويّته العينية عند الله - تعالى - أمّا أنه متناهٍ في الوجود على

حدّ بعينه فلا يصحّ أن يوجد بعده شيء، وقد وضع خلافه؛ واما أنّه غير متناهٍ عند حدّ، و لا محالة يكون ذلك لاتناهي الكميّة بالمعنى المقابل للنهاية بالفعل؛ اذ التناهي بالفعل على سبيل عدم الوقوف في حدّ بعينه ليس يعقل الا مع التدرّج /PA133/ المستحيل في وعاء الدهر و في الحضور عند الباري - تعالى - فيجري فيه حكم البرهان بتّه.

و بالجمله لا منتدح من لزوم أحد المحالين، اما لاتناهي الكميّة بالفعل في الأعيان، و اما الحصول في وعاء الدهر على التدرّج؛ واما الحصول في وعاء الدهر و الحضور عند مبدع الكلّ شيئاً فشيئاً، فيلزم الامتداد في وعاء الدهر، و كون نسبة الموجود الحقّ الى جملة ما يوجد من المعلولات نسبةً متقدّرةً زمانيةً - تعالى مجده - عن ذلك. و هذه عقدة من دواهي العفد و عضلة من أزابي العُضَل، و هي في زمرة العويصات التي تعرّز شبيبتها و تندر ضهبتها^١ في العلوم و الصناعات؛ و تعمّ داهيتها الحكمة اليقينية و الفلسفة التخمينية، و الطريقة الخييلة للمتكلّمين و لاتوفّي حقّها الا أن تعدّ من أعزل ما لا ينفلّ و أشكل ما لا ينحلّ، و اتى قد كنت و كدت الفصيّة^٢ عنها حتى مازال ذلك و كدى برهه من العمر، فلم يستبن لي في هذه الثلاثين سنة الا ما أومض أحيان الاشتغال بكتاب الصراط المستقيم، و ضمّنته اياه، و الآن فاعتصم برّب الملك و الملكوت، و استعين بعالم الغيب و الشهادة. ثمّ بعد ذلك حكم بعدم التدرّج في المستقبل نظراً الى الباري الحقّ حيث قال:

فاذن ان اعتبر المستقبل من الموجود التدريجي في الآباد بحسب الوقوع في وعاء الدهر و بحسب ما يبصر حصوله البصير الحقّ اختياراً أنّه غير متناهٍ بالفعل، و ليس ينفذ حكم البرهان على امتناع اللانهاية، لعدم الترتّب و التعصّب في ذلك الحصول، بل انّ جميع الموجودات و المتكثّرات بحسب ذلك الوجود و باعتبار ذلك الحضور في حكم موجود واحد قارّ الوجود بتامه، كما قال جلّ من قائل في القرآن الحكيم: ﴿ مَا خَلَقَكُمْ وَلَا يَعْثُبُكُمْ إِلَّا

١ - الضهية: المشابه.

٢ - وقع الى هنا سقط في م. الفصيّة: التخلّص.

كَنْفُسٍ وَاحِدَةٍ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ ﴿١﴾.

وان اعتبر ذلك بحسب وقوعيه التدريجي في أفق التقضي والتجدد وبحسب ما في قوّة الأبصار الزمانية أن تشاهد حصوله بالفعل، قيل أنه متناهٍ، لاعند نهاية أخيرة لا يتعدّها. فحكم البرهان على وجوب تناهي الكميّة أنّما يجري فيما حواه الوجود بالفعل في أفق التّغير والتّعقب، ولو كان لامعاً بل على جهة التدرّج سواء كان ذلك في جانب الأزل أو في جانب الأبد؛ فإذاً الماضي والمستقبل في أفق الزمان متساويان في امتناع اللانهاية بحسب الكميّة»، انتهى كلامه قدّس سرّه.

أمّا ما حكم به في هذا الكتاب المستطاب فقد حكم بجرّيان البرهان على استحالة اللاتناهي في الأزل لاجتماع أجزاءها/PB133/ في لحظة عقلي بالنسبة^٢ الى الدورة المعلولية من جهة التراقي لامن سبيل الترامي و من طريق وجوده الأبدي. وان أخذنا معاً بحسب وعاء الدهر و حضوره عند الباري الحقّ، والفرق الفصل^٣ قد تصدّى له في هذا الكتاب باستحالة الزمان الغير المتناهي أزلاً بخلاف ما عليه أمره أبداً، وقد عبّر عن الأوّل بالتراقي - بالقاف بعد الألف - و عن الثاني بالترامي - بالميم بعدها - وان كان كلاهما بحسب وعاء الدهر، فليدرك!

[١٢/٢٣٤] قال: في مرتبة ذات العلة.

أقول: وان كانت مجتمعة في وعاء الدهر و هو لا يجدي نفعاً في حكم العقل باستحالته لعدم احاطته بمجملته، و ذلك بخلاف ما عليه الأمر في اجتماع العلل في صورة التصاعد لاجتماعها في مرتبة المعلول، فيصحّ له أن يحكم بذلك. فقد بان ولاح أنّ شرط استحالة التسلسل اجتماع آحادها في مرتبة واحدة عقلية، و

١- لقمان، ٢٨.

٢- م: بالنظر.

٣- كذا و في العبارة اضطراب.

ليس يتصحح ذلك إلا في صورة التصاعد، لأنّه على الترتب^١ بأقسامه لامتداداً، والاجتماع في الوجود في وعاء الدهر أو في آن لا يستدعي ذلك، فليتبصّر!

[٢٠/٢٣٤] قال: **و من أتباع المتفلسفين ***

أقول: أراد بهم أبرقلس وغيره من تلامذة المعلّم الأوّل للصناعة.

[١/٢٣٥] قال: **من الأزلية ...**

أقول: أمّا الأزلية الزمانية بمعنى كون الزمان /MA92/ مسبوقةً بعدم زماني فهو منسحب الحكم بها، سواء كان ممتدّاً ذاهباً إلى لانهاية، أو لم يكن، حيث يصدق عليه أنّه غير مسبوقةً بذلك العدم و ان كان مسبوقةً بعدم صريح دهري، فالحدوث الدهري له لا ينافي أزليته الزمانية. وقد تقدّم منّا أنّ معلّم الصناعة المشائية و من تبعه حكموا بأزليته الزمانية على تقدير لاتناهيه على ما أفيد سابقاً، والذي يبطلها تناهيه.

والحقّ أنّ الأزلية الزمانية له بمعناها لا ينافي تناهيه و لاتناهيه، حيث يصدق عليه في صورتين؛ أنّه غير مسبوقةً بعدمه الزماني. وهذه الأزلية على التقديرين لا ينافي حدوده في وعاء الدهر على ما عليه المقصد الأقصى والمطلب الأعلى، كما استدللّ عليه براهين شتى. وأمّا اثبات تناهيه، فلا بطلان ما عليه ظنّ أتباع المتفلسفين من أنّ لاتناهيه يستدعي أزليته الزمانية، بل الدهرية أيضاً؛ وليس الأمر كذلك، بل تناهيه^٢ لا ينافي أزليته الزمانية. بل يستدعيه حيث أنّه غير مسبوقةً بعدم زماني لانتفاء الزمان بمقتضى العقل من سبيل البرهان، و الأّ لازم وجوده^٣ على تقدير عدمه. وأمّا اقتضاؤه حدوده الدهري فلا، كما أنّ لاتناهيه لا يستدعي قدمه الدهري ولا حدوده، بل الفحص والتفتيش يستدعي حدوده الدهري و أزليته الزمانية لاتنافيه كما في صورة تناهيه. /PA134/

١- يمكن أن يقرأ في م: الترتيب.

٢- ش: لاتناهيه.

٣- ش: تصوّره.

القبس السابع

[١/٢٣٩] قال: في تعقب احتجاجات اقتضابية.

أفيد: التعقب هو الفحص التحقيقي بتدقيق النظر الغائر الفارق بين اللبّ و القشر والحقّ والباطل. و بالجمله هو النظر البرهاني الدقيق بامعان التأمّل الفاضل والتفتيش الخائض. و الاقتضاب خلافه، وهو جليل النظر الظاهري الغير الغائر في دُخلة الأمر و عمق التحقيق، فهذا هو اصطلاح فنّ البرهان مطابقاً^١ للمعنى اللغوي.

[٢/٢٣٩] قال: و مشاغبية على الطرفين من الطرفين.

أقول: تفصيله أنّ المغالطة التي يقال لها باليوناني سوفسطيقا حدّها بيان حدّ كلّ واحد من أقسام القياس. فنقول: انّ كلّ قياس ينتج ما يناقض وضعاً فهو تبكيت لصاحب هذا الوضع و حافظه، و هو من يكبّه اذا غلبه بالحجّة، فان كان هذا القياس حقّاً لكونه مركّباً من مقدّمات حقّة واقعة في نفس الأمر مرتّبة على وجه ينتج ما هو مثلها انتاجاً لذاتها، أو كان مشهوراً مركّباً من مشهورات ذائعات محمودات مرتّبة على وجه يلزم منه قول آخر - و ان كان ذلك بحسب زعم المرتّب - كان القياس إمّا برهانياً دالاً على أمر واقع في الواقع

أوجدلياً دالاً على أن ذلك كذلك عند من يسلمه، يبحث عن الأوّل منها صناعة البرهان، و عن الثاني صناعة الجدل. و ان لم يكن القياس قياساً برهانياً أوجدلياً فهو امّا قياس مغالطي ان كان مركّباً من مقدّمات شبيهة بالمقدّمات المسلّمات، يقال للمتشبّث به السوفسطائي، و لصنعتة السفسطة؛ أو قياس مشاغبي ان كان مركّباً من مقدّمات شبيهة بالمقدّمات المسلّمات^١ يقال للمتشبّث^٢ به المشاغبي /MB92/ و لصنعتة المشاغبة.

فاذا تقرّر هذا فنقول: انّ أحكام الوهم في أمور كئيّة -كالأشكال الهندسية- و ما يمكن أن يحسّ مرتبته -كالجسم مثلاً- فهي صحيحة حقّة مطابقة للواقع، كقولنا: انّ الجسمين لا يمكن أن يكونا في زمان واحد في مكان واحد؛ اذ هي أحكام يساعد معه فيها العقل^٣ ولا يزاومه فيها، و يأمن من المعارضات العقلية والمشبّهات الخيالية و يبعد عن الالتباس و الاشتباه، و لهذا لا يعدّ هذا القسم من أحكامه في المشبّهات.

ثمّ المشبّهات التي هي مبادي هذا الفنّ قد يكون من الأوّليات الغير المشهورات، و يستعملها المشاغبي لشبّهها بالمشهورات، لالكونها حقّة؛ و قد يكون من المشهورات الغير الأوّلية و يستعملها السوفسطائي لمشابهتها الأوّليات، لا لكونها من المشهورات؛ و قد يكون غير أوّلية و غير مشهورة أيضاً يستعملها المشاغبي /PB134/ و السوفسطائي في المشاغبات أو المغالطات الامتحانية والعنادية، لمشابهتها بالبرهانيات أو الجدليات، لا لكونها حقّة أو غير حقّة مشهورة أو غير مشهورة.

[٢٢/٢٤٠] قال: أعنى الرفع المقيّد بالطرف

أقول: لا خفاء في أنّ عدم المقيّد لا يكون نقيضاً لشيء، بل أنّما نقيض الشيء هو رفعه على سبيل الاضافة، لا التوصيف، فنقيض عدم الطاري رفع عدم الطاري، و له

١- ب: المتسلّمات.

٢- ش: للمشبه.

٣- ش: الأوّل.

فردان، أحدهما: الوجود الأبدي له، و ثانيهما: عدمه بأسره، حيث أنه يرتفع ذلك العدم بهذا العدم، و خصوصية كلّ منهما مفتقرة الى العلة. و أمّا القدر المشترك بينهما و هو نقيضه بالذات فواجب، و ما يقابله من العدم الطاري فهو ممتنع.

[٢٥/٢٤١] قال: عضيلاً وولات حين مناص

أقول: اقتباس من القرآن الحكيم. و في التفسير: أى ليس الحين حين مناص، و«لاء»^١ المشبهة بليس زيدت عليها تاء التانيث للتأكيد، كما زيدت على «ربّ» و«ثمّ» و خصّت بلزوم الأحيان و حذف أحد المفعولين. و قيل: هى النافية للجنس؛ أى و لا حين مناص لهم. و قيل للفعل بالنصب باضماره؛ أى و لا أرى حين مناص. و المناص: النجاة، من ناصه ينوصه اذا فاتته. و أمّا ما في النهاية الأثيرية من قوله فلا يناسبه و فيه: «من حلف باللات و العزّى، فليقل: لا اله الا الله. اللات: اسم صنم كان لثقيف بالطائف، و الوقف^٢ عليه^٣ بالهاء. و بعضهم يقف عليه^٤ بالتاء، و الأوّل أكثر. و أمّا التاء في حال الوصل، و بعضهم يشدّد التاء و ليس هذا موضع اللات، و أمّا ذكرنا لأجل لفظه، و ألفه منقلبة عن ياء و ليست همزةً، [و قوله] فليقل: لا اله الا الله، دليل على أنّ الحالف بهما، و بما^٥ كان في معناهما لا يلزمه كفارة اليمين، و أمّا تلزمه الانابة و الاستغفار^٦، انتهى ما في النهاية.

[١٣/٢٤٢] قال: بالعدم الصريح الدهري

أقول: قد أجرى حكم العدم الزماني للزمان على العدم الدهري له بحسب الحكم على استحالته، ذهولاً عنه أنّ المستحيل بالنظر الى ذات الزمان بطلان الأوّل لا الثاني. و بالجملة المستحيل بالنظر الى ذات الزمان بطلان الأوّل لا الثاني، و بالجملة المستحيل

١- ب، ش: لاى.

٢- م، ب: الوقوف.

٣- ب: عليها.

٤- ب: عليها.

٥- م، ب، ش: ما.

٦- النهاية، ج ٤/٢٢٠.

بالنظر الى ذات الزمان بطلانه المتقدم *MA93* على تقريره التقدّم الزماني و المتأخر^١ عنه ذلك التأخر؛ اذ لا يلزم^٢ اذ^٣ اذاك اقتران تقرّر الشيء ببطلانه^٤ لا بطلانه قبل تقرّره قبليةً دهريةً غير متقدّرة^٥، أو بعده بعديةً كذلك. وان كان البطلان في وعاء الدهر بعد التقرّر فيه بعديةً دهريةً غير متقدّرة مستحيلًا على كلّ شيء، لا بالنظر الى ذات^٦ الأشياء الممكنة، بل بالنظر الى طباع وعاء الدهر، *PA135* فاحصل في وعاء الدهر لا يرتفع عنه وان انتهى حصوله^٧ في أفق الزمان، وأما المتصوّر في وعاء الدهر تقرّر الممكن بعد البطلان فيه لا بطلانه فيه مرّةً أخرى بعد ذلك التقرّر، فهذا لا يختصّ بحقيقة الزمان، ولا يكون بالنظر الى ذوات الحقائق الجوازية و الطبائع الامكانية، و الذي يختصّ بحقيقة الزمان امتناع سبق البطلان على تقرّره، والتقرّر على بطلانه بالنظر الى ذاته سبقاً زمانياً متقدّراً لا غير.

[٢٠/٢٤٢] قال: **فياضيته**. *

أقول: تذكير الضمير باعتبار المعنى، فالضمير راجع الى العلة الفعالة.

[١/٢٤٣] قال: **من كذب** *

أقول: يقال كذب و اكتب اذا قارب، والكذب: القرب^٨، والهمزة في «أكتبكم» لتعدية كذب.

[٢/٢٤٣] قال: **وهذا الامتناع بالغير**.

أقول: أي امتناع العدم الدهري السابق على وجود الدهريات بالغير أيضاً

١- م: التأخر.

٣- كذا.

٥- ب: متقدّرة.

٧- م، ش: - حصوله.

٢- ب: يلزم.

٤- يمكن أن يقرأ في م: فهي تبطله.

٦- ش: ذوات.

٨- م: القريب.

غير متخصص بحقيقة الزمان، كما أنّ امتناع العدم الدهري بالغير العاقب لا اختصاص له بالزمان، بل يشمل على زعمهم ما لا يكون مرهوناً بالامكان الاستعدادي - سواء كان عقولاً قدسيةً أو أجراماً فلكيةً - وذلك بخلاف ما عليه أمر العدم الزماني - سابقاً كان أو عاقباً - فإنه يختص امتناعه لذات الزمان.

٥/٢٤٣] قال: والوجوب بحسب القياس *

أقول: لا خفاء في أنّ الوجوب بالقياس الى الغير أمر و الوجوب بالغير أمر آخر. ألا ترى أنّ للعلّة بالقياس الى معلولها وجوباً بالقياس اليه لا وجوباً بالغير؟! أمّا الأوّل: فلأنّ وجوده يأبى^١ أن يكون هو ولا يكون علته. وأمّا الثاني: فلاستحالة أن يكون وجودها ناشئاً من وجود^٢ معلولها، ثمّ^٣ أنّه كما يكون لها وجوب وجود بالقياس اليه يكون اليه عدمها ممتنعاً بالقياس الى وجود معلولها و ان لم يكن ممتنعاً بغيره.

و بالجملّة: أنّ الوجوب بالقياس الى الغير لا يكون للشيء إلا بالقياس الى ما هو علّة أو معلول له، أو ما هو معه في معلولية علّة واحدة قد جمعتها بعليّة واحدة؛ و هي هنا ليس امكان بالقياس الى الغير و ان كان كلّ منهما ممكناً نظراً الى ذاته، و هذا ثابت له دون الأوّل، حيث انّ المعتبر فيه أن لا يأبى ذلك الغير عن وجوده و عدمه اذا كان امكاناً خاصاً بالقياس الى الغير، أو عن أحدهما اذا كان عاماً، فالوجوب بالقياس الى الغير لا يجمع امكانه بالقياس الى ذلك الغير، فعلة الزمان الممكنة واجبة بالقياس اليه على أن يمتنع عليها العدم السابق أو اللاحق الزماني بالقياس الى الزمان، و هذا امتناع لها بالقياس الى الغير، لا امتناع نظراً الى ذاتها، بل أنّه يمكن لها ذلك، فقد اشتبه عليه الأمر /PB135/ على ما

١- م: - يابى.

٢- م: - جود.

٣- م: - ثم.

MB93/ عبّر عليه بقوله: «أنّ فيه مغالطة من جهة عدمه الفرق بين الامكان بالذات و الامكان بالقياس الى الغير».

ولا خفاء في أن ليس لعلّة الزمان امتناع ذلك العدم الزماني نظراً الى ذاتها، بل يمكن لها ذلك، ولكنّه يمتنع لها بالقياس الى معلولها وهو الزمان، كما أنّ وجودها واجب بالقياس اليه على ما تبّه عليه بقوله: «فالممكن بالذات ما يمكن وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته لا بالقياس الى غيره فليس يأبى ذلك أن يكون وجوده وعدمه واجباً أو ممتنعاً بالقياس الى غيره»، انتهى بما تقريره^١ أنّ الممكن الذي فرض أنّه علّة للزمان الممتنع عليه عدم السابق أو اللاحق الزماني و ان لم يكن لها امتناعه نظراً الى ذاتها، ولكن يمتنع لها ذلك بالقياس الى معلوله، فيجب وجودها بالقياس الى معلوله وهو الزمان، و ان لم يكن ذلك بسببه فلا يكون لها وجوب بالغير الذي هو معلولها.

والحاصل: أنّ الزمان يأبى عن أن يكون ولا يكون علّته، فيمتنع عليها ذاك العدمان الزمانيان امتناعاً بالقياس الى معلوله، فهو امتناع بالقياس الى الغير، فهو ثابت لتلك العلّة و ان لم يثبت له نظراً الى ذاتها، على ما تبّه عليه بقوله: «فاذاً امكان العدم الطارى أو السابق بالنظر الى ذات العلّة الممكنة بالذات، ليس يصادم أن يمتنع ذلك على العلّة بالقياس الى ذات المعلول، لا بالنظر الى نفس ذاتها». بما حاصله: أنّه كما يمتنع كلّ منهما بالنظر الى الزمان، كذلك يمتنع لعلّة بالقياس اليه وهو امتناع لها بالقياس و ان امكن ذلك لها نظراً الى ذاتها مع قطع النظر عن علّيتها له.

فقد بان بأنّه ناشٍ عن المغالطة من جهة عدم الفرق بين الامكان بالذات و الامكان بالقياس الى الغير، حيث ظنّ أنّ الأوّل هو الثاني، فلذا حكم بجواز انتفاء علّة الزمان مع وجوده، ولم يعلم أنّ الأوّل حقّ والثاني باطل، لوجوب وجودها بالقياس اليه، و ان لم يكن بالغير ولا بالذات، و يمتنع عليها ذلك العدم امتناعاً بالقياس الى الغير. والمغالطة أيضاً من

جهة عدم الفرق بين الوجوب بالذات و بين الوجوب بالقياس الى الغير، وكذلك الامتناع بالذات؛ و لما انتفيا عن العلة الممكنة للزمان نظراً الى ذاتها فتوهم أنه قد انتفى وجوب وجودها، و امتناع عدم الزماني السابق و^١ اللاحق عنها بالقياس الى الغير و ليس على ما توهم.

فقد بان سرّ ما ذكره - قدّس سرّه - من أنّ مبنى المغالطة /PA136/ على عدم الفرق بين ما بالذات و ما بالقياس الى الغير في الامكان و الوجوب و الامتناع جميعاً مع ظهور الفرق على ما أوضحناه.

و بعبارة أخرى: أنّ الممكن الذي يكون علة للزمان يجوز عدمه نظراً الى جوهر ذاته، و قد اشتبه ذلك بامكانه بالقياس الى الزمان، فقد حكم بجواز انتفائه مع استحالة عدم الزماني للزمان، و لم يعلم استحالة ذلك لعدم عليه بالقياس الى الزمان، فهو امتناع بالقياس الى الغير و ان لم يكن امتناعاً بالنظر الى ذات ذلك الممكن، فقد /MA94/ اشتبه عليه أمر أحدهما بالآخر فحكم بعدم امتناع عدمه ذلك بالقياس الى الغير الذي هو الزمان و ليس^٢ كذلك، لأنّه يأتي عن أن يكون ولا يكون علته، و ان كانت ممكنة فوجوب وجودها، و امتناع عدمها الزماني بالقياس الى معلولها، و هو الزمان متحقّق و ان لم يكن لها ذلك بالذات و لا بالغير.

[١٨/٢٣٢] قال: فان اعتراض الشكّ ...

أقول: تقريره: أنّ العلة الممكنة للزمان على تقدير كونها من المفارقات الصرفة، فيستحيل عليها عدم السابق و اللاحق الزماني نظراً الى ذاتها لتقدّسها عن الزمان، بل النفس المحرّكة الفلكية الفاعلة للزمان متقدّسة عنه، فيستحيل عليها عدم السابق أو

١- ب: أو.

٢- الكلمة غير مقرأة في م.

اللاحق الزماني نظراً إلى جوهر ذاتها كما يستحيل على الزمان نفسه؛ فلا يحتاج حينئذٍ إلى جعل امتناع ذلك العدم لها بالقياس إلى الزمان مع استحالة إمكان شيء من هذين العدمين بالنظر إلى ذاتها كما الزمان.

فأجاب عن ذلك بالفرق بينها وبين الزمان لاستحالة ذلك العدم بالنظر إلى ذات الزمان و هويته، و عدم استحالته كذلك بالنظر إليها، بل إنما هي من جهة طباع الأمر المشترك بينهما، وهو مفارقة عالمي الزمان والمكان، فهو امتناع بالغير لا بالذات؛ فلذا احتيج في الجواب عن تلك المعضلة العويصة إلى صيرورة امتناع ذلك العدم إليها بالقياس إلى الزمان و وجوب وجودها بالقياس إليه، و ان أمكن ذلك العدم نظراً إلى ذاتها مع قطع النظر عن نسبتها و قياسها إلى الزمان الذي هو معلوها، و أمّا إذا قيست إليه فيمتنع ذلك العدم لها بالقياس إلى الغير و وجوب وجودها بالقياس إليه.

[٢٠/٢٤٣] قال: و مفارقات الزمان من أمريات.

أقول: تبعيضية حيث أنّ مفارقات الزمان^١ تشمل الفلك الأقصى، لعدم كونه في الزمان، بل الأمر بالعكس، فيكون من المفارقات عن الزمان /PB136/ و ان لم يكن من المفارقات عن المادّة. و أمّا أمريات عالم الابداع فهي العقول المقدّسة عن الزمان من كلّ جهة، فاضافة أمريات إلى عالم الابداع بيانية، فآل الفقرتين واحد.

[٢٣/٢٤٣] قال: و هو مفارقة عالمي الزمان والمكان.

أقول: حيث أنّ الموجود الخارج عن أفق الزمان ليس يعقل أن يكون زمانياً، فيستحيل عليه الزمان و عدمه الزماني السابق عليه و اللاحق عنه، لتقدّمه عنه مطلقاً.

[١٥/٢٣٢] قال: ونفي الثاني.

أقول: لوجوبها بحسب قياسها الى ذات المعلول، و هو الزمان فتكون واجبةً بالقياس اليه لأمكنةً بالقياس اليه^١ وان صحَّ وأمكن عدمها السابق نظراً الى ذاتها.

[٦/٢٤٦] قال: او اللاحاصلة.

أقول: سواء كانت على سبيل العدول أو الموجب السالب المحمول أو على سبيل السلب البسيط التحصيلي. و السر في ذلك أن ليس لوجودها الأثر و عدمه معية ذاتية بالقياس الى علته، على ما تبته عليه بقوله: «و ليس بين ذات المعلول و بين ذات العلة اقتران ذاتي لزومي بالنظر الى مرتبة نفس ذات العلة» و ان اتفق أن يصدق اللاحصول أو يصدق في تلك المرتبة، و لكن ليس على سبيل اللزوم. و ذلك حيث /MB94/ أن ليس وجود الأثر مع وجود المؤثر معية في المرتبة، لتأخره عنه بالذات والرتبة و لا عدمه معه كذلك، لتأخره عن عدمه الممتنع أن يتحقق معه، على ما تبته عليه بقوله: «فاذن ذات المعلول الحاصلة» الى قوله: «أولا حصولها» على سبيل نشر اللف، حيث انّ لاحصول المعلول متأخر^٢ عن مرتبة لاحصول علتهما و يستحيل أن يكون لاحصولها مع حصولها، لاجتماع النقيضين؛ فليس هنالك لاحصول المعلول بحسب العلاقة الذاتية لامطلقاً.

[١١/٢٤٦] قال: فإنّ حال الحدوث وراء حال الوجود ... *

أقول: اني لفي تعجب من خاتم المحصلين، حيث حكم بامكان هذا القول مع أن ليس الحدوث الا الوجود بعد العدم، فكيف يمكن أن يكون وراء الوجود؟ مع فساد آخر و ذلك حيث قال الامام في المحصل بعد نقل الدليل المغالطي على أن التأثير غير ممكن بأنه ان كان في الماهية مأخوذة معها الوجود لزم تحصيل الحاصل، و ان كان في الماهية مأخوذ معها العدم

١ - م: - اليه.

٢ - م: متأخرة.

لزم اجتماع النقيضين.

جوابه: أنّ تأثيره في الماهية من حيث هي التي هي ماهية لا يوجد معها الوجود أو العدم بهذه العبارة: «فإنّ دليلكم هذا لو تمّ لبطل^١ وجود الصوت و حدوثة، لأنّ حدوثة ان كان في زمان وجوده لزم تحصيل الحاصل، وان كان في زمان عدمه لزم الجمع بين النقيضين، PA137/ و الكلّ باطل، فكذا مقدّمه». وقال خاتم المحصلين في نقده: «يمكن أن يقال هيئنا ما ذكره بعض من المتكلمين من أنّ التأثير فيه آن حدوثة وهو غير زمامي الوجود والعدم، و له تقدّم عليها، فلا يلزم شيء منهما»، انتهى.

وهذا كما ترى أمّا أولاً: فلتجويز كون التأثير في الصوت في آن حدوثة، والصوت أمر^٢ تدريجي الوجود الذي لا قرار له في آن، فكيف يؤثر المؤثر فيه آن حدوثة؟ و أمّا ثانياً فلأنّ الحدوث ليس إلا الوجود بعد العدم أو كونه بعد العدم، وهو بعد وجوده لا قبله. و أمّا الجواب عمّا ذكره الامام: فهو أنّ التأثير في الماهية من حيث هي على ما قلنا على أنّ الأستاذ - قدّس سره - قد أجاب عن تلك الشبهة التي نقلها بجواب يندفع به ما قاله الامام من عدم لزوم تحصيل الحاصل، لأنّه حاصل بنفس ذلك التحصيل.

١٤/٢٤٦] قال: و يقع في الآن القبل *

أقول: نظراً الى أنّ البقاء وهو آن بعد آن الوجود، و قد جوّزوا فيه تأثيراً آخر، فنقول: ان كان له أثر فيه أم لا، والثاني باطل و إلا لما كان المفروض مؤثراً فيه مؤثراً فيه، و كذا الأوّل؛ لأنّ تأثيره ان كان في وجود لا يحصل له كان تحصيلاً للحاصل، وهو محال؛ وان كان في أمر جديد كان أثره هذا المجرّد لا الباقي أو امراً فيه، والمفروض خلافه، هذا خلف. و خاتم المحصلين قد تصدّى في نقده للمحصّل^٤ للجواب عن ذلك بقوله: «انّ هذا

١- م: بطل.

٢- ب: أمر.

٣- كذا.

٤- م: المحصّل.

كلام يشتمل على غلط، فإنّ المؤثر في البقاء لا يكون له أثر البقاء حال البقاء، و تحصيل المحاصل إنّما لزم ان كان^١ تأثيره فيه حال البقاء، والفرض المذكور لا يوجب ذلك، اذ الحقّ أنّ المؤثر في الوجود حين وجوده /MA95/ و يفيد له البقاء بعد الاحداث، فلا يلزم تحصيل المحاصل.

ولو سلّم فقوله: وان كان في أمر جديد كان المؤثر^٢ مؤثراً في الجديد لافي الباقي. قلنا في جوابه: نعم، تأثيره بعد الاحداث في أمر جديد هو البقاء، فأنه غير الاحداث فهو مؤثر في أمر جديد صار به باقياً في أمر كان قبله»، انتهى.

والامام في المحصل قد أجاب عن ذلك الاشكال حيث قال: «أنا لانعني بالتأثير فيه حين ثباته^٣ تحصيل أمر جديد، بل بقاء الأثر لبقاء المؤثر.» وأورد عليه خاتم المحصلين في نقده بقوله: «انّ قوله: «لانعني بالتأثير» ليس بشي؛ اذ البقاء المستفاد من الأثر أمر جديد لولاه لكان الأثر لا يبيقي؛ وهو لو تمّ فأنما يتم لو كان البقاء أمراً سوى الوجود في الزمان الثاني و ليس كذلك»، انتهى.

بما حاصله: أنّ التأثير في الباقي بأن يوجد له البقاء، فذلك^٤ الشيء الحادث بعينه باقٍ ببقاء جديد، والذي استصوبه هو أنّ الممكن الباقي مفيد جاعله الوجود في زمان وجوده /PB137/ بتمامه، فاذا نسب ذلك الى الآن الأوّل منه فهو^٥ الحدوث، والى ما بعده فهو البقاء؛ و ليس البقاء أمراً جديداً. وأمّا اذا كان الممكن أمراً غير قارّ كالصوت والحركة، فإنّ وجوده الحدوثي في تمام زمان ينطبق أجزاءه على أجزاءه. وأمّا بقاؤه فهو دهرى لازماني.

والمحاصل: أنّ اتصاف الممكن بالوجود في زمان حدوثه ووجوده كما لم يكن مقتضى ذاته، كذلك اتصافه به في زمان بقائه ليس مقتضى ذاته، وكما استحال أن يتحقّق هذا

١- م: كانا.

٢- م: المؤثر.

٣- م: بناه.

٤- ب: - فذلك.

٥- م: فبهى.

الممكن بذاته أول حدوثه، كذلك استحالة أن يتحقق وجوده بذاته حين بقائه، فهو يحتاج في أول حدوثه وبقائه الى علّة، و حاجته اليه حال بقائه كحاجته اليه حال حدوثه، فلوفرز انقطاع فيضان نورالوجود عن العالم في آن لم يبق موجود يُعينك على هذا اعتبارك ما استضاء بمقابلة الشمس، فأنه كلّما حجب عنها زال ضوءه. و بالجملة: أنّ الفيضان للوجود في زمان وجوده منطبق عليه، فاذا نسب الى أول زمان وجوده فهو حدوثه، و اذا نسب الى ما بعده فهو بقاؤه بذلك الفيضان المستمرّ.

قال: المتشخّطين * [١٩/٢٤٦]

أفيد: تشخّط في دمه، تطلّخ به و تمرغ فيه. و منه كالمشخّط في دمه، يعني كالشهيد الذي تطلّخ بدمه في سبيل الله. قاله في المغرب.

قال: يتمّطاه * [١٦/٢٤٧]

أقول: التّطّي: أخذ الشيء مطيةً لنفسه.

قال: والتغيب * [١٣/٢٤٨]

أقول: غب فلان في الأمر: اذا قصر ولم يبالغ فيه. قاله في الصحاح و في مجمل اللغة.

قال: في تقرير ما ادحضناه * [٦/٢٥١]

أقول: الدحض: الزلق،^١ في النهاية: «و في حديث الحجاج في صفة المطر فدحضت التلاع، أى صيرتها مرّقة».

[٨/٢٥١] قال: حاصلًا في الأزل.

أقول: قد تصدّى الفاضل الرازي للإيراد على هذا الاستدلال حيث قال: «إنّ دليلكم الذي أقمت على قدم العالم لو تمّ لزوم منه محال، لكنّ التالي باطل، فكذا مقدّمه. وجه اللزوم كونه جارياً في حدوث الحوادث؛ إذ فاعله التامّ ان كان موجوداً في الأزل لزوم وجودها فيه، لكنّ المقدّم حقّ فكذا تاليه. أمّا اللزوم فلا متناع تخلف المعلول عن علته التامة. و أمّا /MB95/ وجه حقيقة المقدّم فلاّنه لو لم يوجد له جميع ما لا بدّ منه في الأزل كان بعضه حادثاً، واذ لا يمكن أن يوجد الحادث الآ عن مؤثّر حادث توقّف حدوثه على حادث آخر، وهكذا يتسلسل العلل والمعلولات الى غير النهاية، ثمّ هذا العلل والمعلولات لما لم يمكن أن توجد بأسرها في آن واحد أو زمان واحد - ببهان التطبيق والتضاييف وغيرهما - كانت امّا دفعيات متتالية لا يكون بينها زمان أو /PA138/ تدريجيات يتّصل بعضها ببعض؛ والأوّل باطل لاستلزامه تنالي الآنات المستلزم لتركّب المسافة من الأمور الغير المتجزّية الذي ثبت استحالتة؛ وكذا الثاني، لاستلزامه تحقّق حركة أو حركات غيرمتناهية يستدعي موضوعاً واحداً ممكناً لا بداية لوجوده، وهو يوجب قدم الحوادث التي هو أن يكون فاعلها مستجمعاً لجميع شرائط التأثير المفروض عدمه، هذا خلف. فثبت حقيقة اللازم والألزم انفكاك الملزوم عن لازمه».

ثمّ قال: «فان قيل: لمّ لا يجوز أن يكون حدوثها بتعاقب الاستعدادات المستندة الى الاتّصالات الكوكبية والحركات الفلكية المسبوق كلّ واحد منها بآخر الى لانهاية. قلنا: لو سلّمنا جواز التسلسل في الحوادث المتعاقبة، لنا أن نقول لمّ لا يجوز أن يكون حدوث الأجسام مشروطاً بشروط سبق بعض منها على بعض آخر، كالحوادث اليومية»، انتهى. وهذا على ما ترى. أمّا النقض، فلاّنا لانسلّم أنّ اللازم منه محال، إذ غاية ما لزوم منه انتهاء علّة الحوادث الى حركة و زمان قديمين هما و موضوعهما، ولزوم منه قدم العالم، وهو

ليس بخلف عند الحكماء القائلين بالقدم.
وَأَمَّا السُّؤال، فلأنَّ حدوث كلِّ حادث لو كان مسبوقاً بآخر حكمه حكمه، و هكذا
الى غير النهاية لا يمكن ان يحصل ما لم يحصل ما هو سابق عليه، و حكمه حكمه، هكذا^١
الى غير النهاية فلم يحصل قطّ.
وَأَمَّا الجواب: فلأنَّ كلامنا ليس في عالم الأجسام ليكن أن يقال لم لا يجوز أن يكون
حدوث الأجسام كذلك، ولو سلّم فتعاقب هذه الحوادث لا يتصوّر الأبو قوع بعض منها في
بعض من الأزمنة، والبعض الآخر في البعض الآخر، و هو ملزوم وجود الزمان الذي هو
ملزوم وجود الحركة الذي هو ملزوم وجود جسم قديم هو موضوعها و هو ملزوم قدم
الأجسام المفروض خلافه، هذا خلف.
فان قلت: لو تمّ هذه الأمور التي ذكرتم لزم التسلسل في حدوث الحوادث، و هو
باطل قطعاً.
قلت: هذا أمّا يوجب ذلك لو لم تنته علل الحوادث الى حركة سرمدية متصلة من
الأزل الى الأبد الموجود فيها دائماً شطر منها، و ليس كذلك لما تقرّر في موضعه أن الحوادث
أمّا تحدث بحركة سرمدية.
و ان قال قائل: انّ الحركة التي جعلتموها واسطةً في صدور الحوادث ان كانت قديمةً
لزم تخلف المعلول عن علته، و ان كانت حادثةً ننقل الكلام اليها و لزم التسلسل.
قلنا: الحركة المذكورة ذات جهتين، الاستمرار والتجدد، فمن جهة الاستمرار مستندة
الى القديم، و من جهة الحدوث /PB139/ واسطةً في صدور الحوادث عن القديم.
لا يقال: ننقل الكلام الى جهة حدوثها، و نقول^٢ انّ علته ان كانت قديمةً لزم امّا قدم
معلولها أو تخلف /MA96/ المعلول عن العلة، و ان كانت حادثةً كان حكمها حكم معلولها.
لأننا نقول: علته ارادة قديمة متعلقة بكمال ممكن لا يمكن أن يحصل للمريد إلا عند قطع

١ - م: - هكذا.

٢ - كذا في السنخ.

مسافة متناهية أو غير متناهية؛ اذ هذه الارادة تحدث في المتحرّك ميلاً يطلب في أيّ حدّ وقع من حدود مسافته ما هو متأخّر عنه، وهو يوجب أن لا تكون له حالة واحدة في زمان واحد، بل كان له قرار دائم ليكون الميل المذكور مقرباً له بالذات الى حدود المسافة، مبعداً بالعرض عنها، وهو اذا نسب الى كلّ هذه الحركة لا يكون له تقدّم زمني عليها، وكان كلاهما غير حادثين قديمين غير مسبوقين بالعدم. وان نسب الى بعض منها كان لها علّة بشرط أن يكون في زمان هو مقدارها، وهو بهذا الاعتبار، ومعلوله أيضاً حادثان موجودان معاً، وعلّة حدوثها ما سبق منهما عليهما الى غير نهاية.

وهذا معنى قولهم: لولا الحركة لما جاز أن يصدر الحادث عن القديم، ومعنى قول صاحب التحصيل حيث قال: ولولا أن في الأسباب ما يقدم لذاته لما صحّ وجود الحادث، وذلك هو الحركة التي لذاتها وحققتها تفوت و تلحق.

وبالجملة: أنّ الموجودات الممكنة تنتهي الى موجود غير ممكن واجب لذاته، وأنّ الموجودات القابلة يجب أن ينتهي الى موجود كان قبوله لذاته - كالهيولى الأولى - يجب أن ينتهي التغيّر التدريجي الى ما يتغيّر لذاته الذى هو الحركة.

ثمّ انّ الحقّ في الجواب عن ذلك الدليل الجدلي ما أفاده الأستاذ المصنّف، لاما ذكره الفاضل الرازي من النقض والايراد.

[١٠/٢٥٣] قال: السرمدية الممتنعة في حقّه.

أقول: حاصله أنّ وجود الأزلي ممتنع بذاته، فيكون عدمه في الأزل واجباً لاممكناً بذاته، فلا يحتاج الى علّة.

فاندفع ما قيل من أنّ عدم الحادث الواقع في الأزل لا بدّ له من علّة هي ان كانت غير الواجب لذاته كان لارتفاعها مدخل في وجوده، وهو يوجب كون المفروض كافياً غير

كافٍ فيه، و ان كانت الواجب لذاته بارادته و اختياره لزم منه كون القديم مستنداً الى المرید، و قد ثبت استحالته عند المتكلمين؛ أو بالايجاب لزم استحالة ارتفاعه لاستلزامه انعدام الواجب لذاته.

و أيضاً هذا العدم ان كان يوجد بلاعلة كان المفروض ممكناً لذاته /PA140/ ممتنعاً لذاته، و ان كان واقعاً بلاعلة لزم أحد الأمور المتعددة. وأيضاً الذات مع الارادة ان كانت علة تامّة و كانت واقعة في الأزل لزم أن لا تكون لعدمه الواقع فيه علة؛ اذ قد تقرّر أن علة عدم المعلول عدم علة وجوده، و علة وجود الحادث ليست بعدمه في الأزل. و كأنه لذلك ذهب بعض المتكلمين الى أن ليس للاعدام علل. ثم بما قرّره الأستاذ المصنّف - قدّس سرّه - هو الحقّ الصراح على ما قال: «وأمّا على سبيل الحقّ»، الى آخره.

[٢٢/٢٥٥] قال: فاذن الحادث الأول.

أقول: و هو قصد أو ارادة أو طبع. و اسم الاشارة في قوله: «انّ ذلك» اشارة اليه، و المجرور في قوله: «عن الحادث» منه يعود الى شيء و هو طبع أو ارادة، فيكون تابعاً لذلك الحادث لامستتبعاً آياه. فلذا فرّع عليه قوله: «فتكون /MB96/ ليست النسبة المطلوبة». ثمّ انّ ما وقع عنه بقوله: «أو شيء ممّا يشبه ذلك»^٢ اشارة الى ما عليه الأشاعرة من تعلّق الارادة الأزلية بوجود العالم في وقته و هو أمر حادث اعتباري لا يحتاج الى سبب، و هو لم يتعلّق بايجاده في الأزل، فلذا لم يوجد العالم فيه، و وجد في زمان له ابتداء حدوث هذا التعلّق في أوّله، و تمّ به علته. و انّ هؤلاء لم يعلموا أنّ كلّ ممكن محتاج الى سبب، و ان كان اعتبارياً، فيلزم التسلسل في التعلّقات كما يرد على المعتزلة التسلسل في الارادات و الاختيارات.

و بالجملة: أنّ هذا الحادث ان حدث بلا سبب لزم حدوث العالم بلاسبب و هو باطل،

٢ - كذا - و في النسخة المطبوعة: «هذا».

١ - م: من.

لاستلزامه انسداد باب اثبات الصانع؛ وان حدث عن^١ علّة باختيار، كان هناك اختياراً حكمه حكمه وهكذا الى غير نهاية؛ وان حدث عن علّة موجبة قديمة لزم تخلف المعلول عن علّته، وان حدث عن علّة حادثة، لزم وجود حوادث غيرمتناهية موجودة معاً أو متتالية؛ والكلّ باطل عندهم مع استلزام الأخير أن يكون حامله زمانياً جسمانياً، محلاً لاستعدادات متعاقبة، فيكون ذا حركة.

والمحصل: أنّ حدوث ارادة أو قصد أو طبع - كما عليه المعتزلة - أو تعلّق حادث لإرادة أزلية - كما عليه الأشاعرة - بالاختيار يكون مسبوقاً بالعدم لاحالة عرض^٢ له تعالى في الأزل الى آن الحدوث ارادات، أو تعلّقات غيرمتناهية متعاقبة أو غيرمتعاقبة، وان لم يكن الأمر كذلك لزم قدم العالم؛ ثمّ أنّه لا معنى لكون الاختيار^٣ نفس الاختيار و تعلّق التعلّق نفس التعلّق، لأنّ كلّ اختيار و تعلّق يرجح اختياراً و تعلّقاً يتقدّم عليه، فلو كان بعض منه نفسه لزم تقدّم الشيء على نفسه و مترجّحاً/PB140/ بها.

والشيخ قد جمع آراء هؤلاء الناس بتلك العبارة الوجيزة: «و حكم بأنّ كلّ ممكن ولو كان اعتبارياً يحتاج الى سبب، فلو حدث في ذاته تعالى بعد ما لم يكن، يكون بسبب على ما قال». فاذن الحادث الأوّل على هذا القول في ذاته تعالى، سواء كان ذلك ارادةً أو قصداً أو طبعاً أو تعلّقاً لارادة أزلية، على ما نثبه عليه بقوله: «أو شيء مما يشبه هذا لم يكن»؛ ثم قال «لكنّه محال، وكيف يمكن أن يحدث في ذاته شيء وعمّن يحدث؟»

و قد بان أنّ واجب الوجود بذاته واجب من جميع جهاته بما توضيحه: أنّ ذهاب التعلّقات و الارادات و الاختيارات باطل، فلا يكون هنالك الاّ تعلّق حادث لارادة^٤ أزلية و ارادة حادثة من دون أن يكون مسبوقاً بآخر مثله، على ما نثبه عليه سابقاً بقوله: «والعقل الصريح الذي لم يكدر، يشهد بأنّ الذات الواحدة ان كانت من^٥ جميع جهاتها كما كانت و كان

١- م: من.

٣- ب: اختيار.

٥- م: + جهة.

٢- م: عوض.

٤- م: الارادة.

لا يوجد عنها شيء قبل ذلك وهي الآن كذلك، فالآن أيضاً لا يوجد عنها شيء؛»؛ يعني من أنكر ذلك فقد فارق مقتضى عقله لساناً و يعود اليه ضميراً، فوجود شيء عنه تارةً و عدمه عنه أخرى، يوجب أن يحدث فيه قصد أو ارادة أو تعلق ارادة و ليس حدوثه منه تعالى مجده. ثم قال: «افتري أن ذلك عن الحادث منه»، أي يكون ذلك الحادث القائم بذاته تعالى صادراً عما يتبعه من العالم، /MA97/ فهو باطل على ما قال: «فتكون ليست النسبة المطلوبة»، ثم قال: «أو هي عن واجب وجود آخر»، عطفاً على قوله: «عن الحادث منه» و هو باطل، لأنه لا شريك له. ثم قال: «و على أنه ان كان [في آخر] فهو العلة»، و الكلام فيه ثابت من أنه لا يصح أن يكون هو على فرض وجوده تعالى عن أن يكون له شريك سبباً له، و لا يعود اليه ما عاد الى ذلك. ثم تصدى الشيخ بعد هذا الالتزام الجدلي لمسلك جدلي آخر على ما قال: «ثم كيف يجوز».

[٣/٢٥٦] قال: فهو العلة الأولى *

أقول: فيكون واجباً مع أنه خلاف المفروض، و الكلام فيه ثابت، فيتسلسل الواجبات بالذوات.

[٧/٢٥٦] قال: فإن الأول.

أقول: أي الواجب ما به سبقه و تقدّمه على أفعاله الحادثة امّا ذاته و امّا زمان هو منه. فعلى الأول: يلزم قدم الحوادث لكونها معه معية خارجية و ان كانت حادثة بذاتها و سبق الخالق عليها بذاته. و على الثاني: يكون تقدّمه تعالى عليه زماناً، فان لم يسبقها كذلك يكون مقارناً لوجود خلقه من الحوادث، فيكون حادثاً معه - تعالى عن ذلك علواً كبيراً^١ - على ما تبّه عليه بقوله: «فهو حادث مع حدوثه» أي^٢ الواجب بالذات^٣ يلزم حدوثه مع

١ - اقتباس من الاسراء، ٤٣: «سبحانه و تعالى عما يقولون علواً كبيراً».

٢ - ب: أن.

٣ - ب: - بالذات.

حدوث خلقه/PA141/ لو لم يسبقه بالزمان.

[١٢/٢٥٦] قال: كان معنى معقول.

أقول: وهو التقدّم السرمدى، وهو معنى معقول دون معقول الأمرين، أحدهما: كان في مرتبة ذاته ولا خلق، و ثانيهما: كان في زمان ماضٍ سابق على وجود الزمان و خلقه، فكان على ثلاثة معانٍ. و الشيخ قد اعترض على هؤلاء المتكلمين حيث صرّحوا و حصرّوا مدلول «كان» على أمرين في أثناء معارضتهم الجدلية. و قوله: «و قد صنع^١ هذا المعنى للخالق ممتداً»؛ أى السبق الزمانى.

[١٦/٢٥٦] قال: فتأمل أقاويلنا الطبيعة *

أقول: أنّما وصفها بالطبيعة حيث أنّ الحكماء الطبيعيين أنّما يبحثون عن عوارض الجسم من حيث التغيّر فيكون معنى كان و يكون من عوارض الهيئة الغير القارّة، و الالهيون يبحثون عن معناها الذى يتعدّى عن عروضة لها، و هو التقدّم السرمدى و ان كان الزمانيون بمعزل عريض عن فهمه، كما المتكلمون، و الشيخ سلك مسلك الجدال و البحث على أوضاعهم و الاستدلال على بطلان مرادهم بأوضاعهم الذائعة بينهم على ما قال: «فاذا تحققت» الى آخره. و قوله: «أو يبقى» عطف على قوله: «ينتهى».

[٤/٢٥٧] قال: غير ذلك الجسم.

أقول: أى الجسم الذى فرض وجوده قبل وجود العالم على ما قال: «جسماً ذا حركات» على ما فرض أولاً، و هذا الجسم الثانى أيضاً مفروض كالأوّل، ولكن مدّته و حركاته أكثر مع فرض معيّتها الابتدائية، ثم ردّد في امكانه و استحالته، ثم قال: «و محال أن

١ - في القبسات المطبوعة: وضع.

لا يمكن لما بيننا» من لزوم أحد الأمرين إمّا العجز أو الانتقال من الامتناع الى الامكان. و قوله: «ومدة أحدهما أطول» حيث فرض، وقال: بمدة و حركات أكثر. و قوله: «امكان خلق شيء بصفة» أى تقدّم و تأخّر «ولا امكانه»؛ يعنى معه أى الجسم الذى فرض أولاً. و قوله: «ثم ذلك الى غير النهاية»، أى فرض جسم بعد جسم و هكذا الى ما لا يتناهى.

ثمّ انه لما تصدّى لتبكيه هؤلاء المتكلّمين بأوضاعهم المشهورة من قولهم: «بالحدوث الزماني /MB97/ المسبوق بعدم ممتدّ سيّال»، فقد صرّح بمقصوده بقوله: «فقد وضع صدق ما قدّمناه»، الى آخره؛ وهو صريح بأنّه استصح صدق حركة سرمدية و زمان أزل من تقدّم عدم وجود العالم على وجوده ممتدّاً سيّالاً، ولولا الحصر في قوله: «أمّا البدؤ لها من جهة الخالق.»، لأمكن توجيه كلامه بوجه يكون مسبوقةً بعدم صريح دهرى، /PB141/ ولا يكون له بحسبه بدؤ زماني لعدم مسبوقيته بعدم زماني، ولكن قوله الحصري يعطى تأخّرها من جهة الخالق، فتكون مسبوقةً^١ عن مرتبة ذات فاعلها لا غير، فتكون حادثه ذاتيةً لازمانيةً ولا دهرية، فتكون نسبتها الى خالقه في الأزل دهرأً لها. و هذا تقرير كلامه على وجهه، و ان كنت لم استصحّه، بل الحقّ القراح مسبوقيتها به في متن الواقع و تأخّرها عن عدمها الباتّ الصريح، و تقدّم خالقها لبالذات فقط بل بالسرد.

و ما وقع عنه في النجاة من قوله: «هو بيان جدلى اذا استقصى قاد الى البرهان» ينادى بأعلى صوته بما قرّرنا كلامه من قوله: «بأزلية الحركة». و أمّا تقرير هذا الاستقصاء على وجه يخرج عن الجدل الى البرهان فبأن يقال: يلاحظ معنى معقول لكان و هو الكينونية السردية، فيكون العالم على تقدير حدوثة مسبوقةً بعدم صريح لا يمكن فرض أجسام و حركات و أزمنة و حدود فيه ليكون دليلاً

جدلياً و مسلماً الزامياً لهؤلاء.

فنقول: أنه لا يخلو امّا أن يمكن له خلق العالم في ذلك العدم بدلاً من عدمه، أو لا يمكن. فعلى الأوّل: الضنّانة: وعلى الثاني: امّا عجز الخالق عن مقتضى الجود أو امتناع وجود المخلوق بالذات، ثم الانتقال من العجز الى المقدرة أو انتقال المخلوقات من الامتناع الى الامكان بلا علة.

والجواب عن ذلك بعدم لزومه شيء منها لجواز امتناع الوجود الأزلي و تخلفه عن باريه تعالى من جهة نقصانه، و امتناع نحو من الوجود له لا يستلزم امتناع الوجود المطلق له، فلا انتقال من العجز الى القدرة^١، ولا من الامتناع الى الامكان على ما سلكه المصنّف الأستاذ - قدّس سرّه العزيز - فيما مضى و ماسياتي.

و نعم ما لوّح الى بطلان ما أشاره اليه الشيخ من البرهان على ما أوضحناه^٢ بقوله: «و نحن نقول: استقصاؤه بحيث ينسلخ عن الجدول و يقود^٣ الى البرهان أمراً» الى آخره، فليتبصر!

[١٧/٢٥٧] قال: سبقاً مطلقاً انفكاً كياً ...

أقول: فاعلمن أنّ المصنّف - قدّس سرّه - قد تصدّى للجواب عن قوله: «ثم كيف يجوز أن يتميّز في العدم» الى آخره؛ ولم يتصدّ للجواب عن أمر قيام الحادث بذاته تعالى عن ارادة أو تعلق ارادة اعتماداً بما سيتحقّق فيما بعد بقليل في «وميض: قال في التعليقات» و بكثير من قوله «وميض^٤، و اذ قد استبان سبيل الأمر فقد انصرح أنّ نسبة العلة التامة المجاعلة الى معلوله بالوجوب» الى آخره. و كذا ما يتلوه، فانتظر و تبصر! فأنّه أجدى من

١- ب: المقدرة.

٢- م: أوضحنا.

٣- يمكن أن يقرأ في ب: يعود.

٤- م: - وميض.

تفاريق العصا، و ﴿ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾^٢.
 وأجاب عنه بعض المتكلمين المحصلين بجواز أن يكون مرجح حدوث العالم ووقته
 مصلحة و حكمة خفية علم الله تعالى اشتغال MA98/ الوقت الذي وجد فيه العالم عليها
 لذاته، وهي وان كانت حادثةً بحدوث الوقت، أعنى حاملها، لكن لا يتوقف حدوث الوقت
 على حدوثها ليلزم الدور، بل يتوقف على نفسها، فينقطع المطالبة في المرجحات.
 والحاصل: أن الوقت يرجح حدوث مصلحة من جهة ما هو قابل حامل لها وهي
 مرجحة لحدوثه من جهة ماهي علة غائية له، فاندفع الدور لاختلاف الجهة والاعتبار.
 قلت: انّ المصلحة المذكورة لا يمكن أن تكون من تنمة علة العالم في وجوده الخارجي
 الذي هو بحسبه متأخر من وجود العالم، فيكون علّيته بحسب وجود العلمي، وهو حاصل
 للواجب تعالى دائماً، فيجب أن لا يتأخر و لا يتخلف معلوله، فليتدبر!

[١٩/٢٥٨] قال: أن يتكثّر بذاته.

أقول: تكثّر الأفراد على أن تقتضيه المحدد بذاته و طبيعته المرسله، فيلزم من ذلك
 أن لا يصحّ وجود فرد واحد منه؛ لأنّ مقتضاه لما كان هو الكثرة الأفرادية، فأينما^٣ وجد ولو
 في فرد واحد يجب أن يتكثّر؛ فيلزم تحقّق الكثير بلا واحد والكثرة بلا واحدة، فيلزم انتفاء
 الكثرة لامتناع تحقّق الكثير بلا الواحد.

فقد تعيّن من ذلك أنّ المحدد بما هو هو لا يصحّ أن يتكثّر. وهذا أصل استعمله المعلم
 الثاني في نفي الشريك عنه تعالى بأنّ وجوب الوجود لواقضى الكثرة بذاته لتحققت بدون
 الوحدة، وغيره لواقضاها^٤ يلزم استنادها الى غيره، وهو ممكن؛ فيلزم امكانها، فلا يكون

١ - /PA142/.

٢ - الحديد، ٢١.

٣ - م: فأَيّما.

٤ - م: اقتضاه.

شيء منها واجباً لذاته، فهذا^١ قيل: إنّ الوحدة فيه تعالی من لوازم سلب الكثرة، وفي غيره سلب الكثرة من لوازم الوحدة.

[٢٢/٥٨] قال: بسبب تلك الحركة.

أقول: لأنّها سبب لحصول استعدادات في مادّة واحدة كالمهيولى العنصرية حتّى تلبس بكلّ استعداد صورة، فتتعدّد الأجسام بتعدّد^٢ها الموجب لتعدّد حصص المهيولى الواحدة بالشخص.

[٦/٢٥٩] قال: ان لم توجد الحركة *

أقول: يعني حركة الفلك الأقصى الذي هو محدّد الجهات، فان لم توجد لم يوجد الزمان، لانتهاء الحال بانتقاء محله، فيكون حركات بلازمان، فينتفي التقدّم والتأخّر فيها، فيكون على تقدير وجودها غير متوجّهة الى جهة، ولا المعتبر فيها الخروج من القوّة الى الفعل على التدرّج، فلا تدرّج ولا جهة لتقرب منها تارة/PB142/ و تبعد أخرى، فيتقدّم جزء منها على آخر، فلولاها لما كانت للحركات توجه الى جهة حتّى يتطرق الى أجزائها تقدّم وتأخّر، فيكون حركات وقتئذٍ بلا تقدّم وتأخّر وان هذا ممكن أم لا. وأمّا السؤال الثاني: فهو أن يوجد جسم متحرّك من دون حركة الجرم الأقصى، ويوجد زمان مع انتفائها مع كونها حاملة لها.

حاصل ما أجاب عنه الشيخ: هو أنّ ما ليس في طباعه الحركة المستديرة بل المستقيمة في طباعه يكون محدّداً للجهة، حيث أنّه لا يخلو: أمّا أن يقتضي طباعه كونه في تلك الجهة أو لا يقتضي. فعلى الثاني: لا يجوز تحديدها، بل يجوز أن يحددها حيث يجوز انتقاله عنها؛ وعلى الأوّل: تلزم استحالة الحركة المستقيمة عليه لئلا يلزم تخلف مقتضى

١- ب: فلذا.

٢- م: بتعددهما.

الذات عنها.

وأيضاً أنه لا يخلو: أمّا أن يمكن له مفارقتة /MB98/ عنها، أو لا يمكن: فإن كان الأوّل: لم يكن تحدّد الجهة به؛ إذ جواز تركه لها يستلزم جواز بقائها بدونها، وهو يستدعي تحدّدّها بغيره والمفروض خلافه، فقد تعيّن الثاني، وهو المطلوب.

ثمّ إنّ الجهة كما يتحدّد بالمحدّد كذلك يتعيّن الأمكنة الطبيعية به، حيث أنّه لو لم يكن سطح مقعّر حيث أنّه مصمّت حينئذٍ فلا يكون فيه سطح، فيكون مكاناً لجسم به يتعيّن مقعّر آخر، فلا يكون حينئذٍ الشيء من المتمكّنات مكاناً^١ طبيعي حيث عرف بأنّه مكان يتوجّه إليه الجسم حين خروجه عنه، ولا يتحقّق ذلك إلا بترك جهة و قصد أخرى، فلا يتحدّد شيء من الجهة والمكان بدون المحدّد؛ فلذا قالوا: به صحّت جهات الحركات المستقيمة حيث ان لم يكن حاوٍ محيطاً بالأجسام ما تعيّن علو و سفلى فلاجهة ولا مكاناً طبيعي، فلاحركة. فان قلت: إنّ الجهة يتحدّد بجرم الفلك الأقصى لاجركته، فكيف ذكر الشيخ أنّه ان لم يكن حركة مستديرة لم يعرض للمستقيمه جهات؟

قلت: إنّ طرف الامتداد والجسم من حيث أنّه منتهى الاشارة اليه جهة الجسم و الامتداد، و من حيث أنّه مقصد للمتحرّك بالحصول فيه و قربه منه جهة الحركة؛ على أنّه يصحّ أن يقال: إنّ مراده من ذلك نفي الحركات المستقيمة، لأنّه ينتفي بانتفاء الحركة الاستدارية الحاملة للزمان، ضرورة أنّه لو لم يكن الزمان لم توجد الحركة، لأنّ المعتبر فيها التدريج، ولولا الزمان لما يتصوّر فيها ذلك. فيرجع حاصل ما قاله الشيخ الى أنّه لو لم يكن الحركة المستديرة، لم تكن حركات مستقيمة الى جهات بانتفاء الحركات لالجهات، فليتبصّر!

وأيضاً لو لم توجد الحركة المستديرة، بل كانت له الحركة المستقيمة، لم توجد الجهات على ما بيّناه آنفاً؛ فلم توجد للحركات المستقيمة جهات، وهذا أقرب سياقاً و مساقاً. /PA143/

[٥/٢٢١] قال: في الدورة اليونانية *

أقول: كذا ذهب اليه خاتم المحصلين في التجريد حيث قال: «و منه ما هو مفارق^١ تحلّ فيه الأجسام.»^٢ و يقال له البُعد المفطور، لزعمهم أنه فطر^٣ عليه البديهة، وهو امتداد موجود يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم لافي مادة من شأنه أن يملأ الجسم، وأما اذا كان امتداداً موهوماً كذلك؛ فهو ما ذهب اليه أصحاب الخلاء من الحكماء، و تبعهم المتكلمون، و على التقديرين الامتداد يشملهما؛ فلذا حكم - طاب ثراه - بابطالهما جميعاً، و ذلك يتم اذا كان الامتداد طبيعةً محصّلةً نوعيةً تختلف أفرادها بالتجرّد و عدمه، و يشكل الأمر فيما اذا كان طبيعته نوعيةً جنسيةً، لجواز اختلافه بالتجرّد واللاتجرّد بحسب الفصول. والحق أنه طبيعة محصّلة نوعية.

ثم إنّ الخلاء لما كان بعداً موهوماً خالياً عن الشاغل، فان كان مرادهم منه أن في الأعيان شيئاً يمكن أن يؤخذ منه بُعد موهوم لا يكون له مادة - على ما ذهب اليه ابن الهيثم - فهذا الدليل^٤ لا يحكم ببطلانه، و ذلك على ما قال في رسالة عمله هو لبيان ذلك؛ وأنّ ذلك البُعد الموهوم قد يكون عين بُعد الماء، اذا كان المتمكّن هو الماء، و قد يكون بُعد الهواء، و ان كان المتمكّن هو الهواء، و قد يكون عين ثالث ان كان المتمكّن غيرهما. فغاية MA99/الأمر أنّ للمتخيّلة أن ينتزع من هذه المتمكّنات بُعداً مطلقاً مشتركاً بين هذه الأمور، و ليس يلزم من ذلك أن يكون في الخارج شيء سوى الأبعاد المعيّنة^٥ المتعاقبة الواردة على مكان واحد يمكن أن يقال أنّ الأبعاد المعيّنة^٦ هو المتمكّن، و مطلق البُعد المشترك بينهما هو مكانها الثابت عند خروج واحد واحد منها عنها. و لعلّ المتكلمين أرادوا ممّا قالوا من أنّ المكان بُعد موهوم هذا أيضاً، و الآ فلو قالوا بوجوده في الأعيان لكان بُعداً مجرداً عن المادة كما عليه

١ - في المصدر: منه مفارق.

٢ - تجريد الاعتقاد، ص ١٤٧.

٣ - ب: فطر.

٤ - م: للدليل.

٥ - م: المتعيّنة.

٦ - م: المتعيّنة.

رواقية الفلاسفة.

و بالجمللة: أنّ هؤلاء المتكلمين ذهبوا الى أنّ المكان هو البعد، فقد ذهب بعض منهم الى أنّ هذا البعد قد يكون ممتلياً، وقد يكون خالياً، وهم أصحاب الخلاء من الحكماء وكثير من المتكلمين. و في الشفاء: «انّ أوّل شيء صار باعثاً لهم على هذا الهواء؛ لأنّ الظنّ العافي [الأوّل] هو أنّ ما ليس بجسم ولا فيه ليس بوجود، ثمّ ظنّهم^١ الأوّل في أمر الأجسام أنّ لا تكون محسوسةً إلاّ بالبصر، وأنّ ما لا يحسّ به منها ليس لها وجود.»^٢ ولزم عليهم بهما أنّ ما لا يكون محسوساً بالبصر/PB143/ لا يكون موجوداً، فلذا ذهبوا الى أنّ ليس بين الأرض و السماء شيء؛ فكان الاناء الذي فيه هواء يتخيّل من أمره عندهم في أوّل الأمر أنّ ليس فيه شيء بل فيه أبعاد خالية. ثمّ لما أدركوا بمعاونة الهواء المنفوخة الهواء^٣، وأنّه جسم، رفع عن بعضهم هذا الوهم و اعترف بأنّ ليس للخلاء تحقّق.

«و منهم من سلّم أنّ الهواء ليس بخلاء صرف، فذهب الى أنّه ملاً مخلوط به؛ اذ وجد حججاً و قياسات انتجت عليه أنّ الخلاء موجود:

منها: تخلخل الجسم و تكائفه من غير أن يخرج عنه أو يدخل فيه شيء؛ اذ لا معنى للتخلخل عنده إلاّ تباعد أجزاء الجسم تباعداً يوجب أن يكون بين الأجزاء خلاءً، والتكاثف إلاّ رجوع الأجزاء الى هذا الخلاء.

و منها: رسوب الماء الكثير فيما هو مملوّ من الرماد^٤. اذ لو لم يكن فيه خلاءً، استحال هذا الرسوب.

و منها: انّ دناً^٥ مملوّاً من الماء قد يملأ منه^٦ زق، فوضع المجموع فيه، فلولا أنّ في الماء المذكور خلاءً خرج عنه في الزق، لما جاز ذلك.

١- م: خلقهم.

٢- الشفاء، السماع الطبيعي، المقالة الثانية، الفصل السادس، الطبع الحجري، ص ٥٢.

٣- م: - الهواء.

٤- م: الرمادة.

٥- الدنّ: الراقود العظيم لا يقعد إلاّ أن يُحفرن.

٦- م: عته.

و منها: نفوذ أجزاء النامي حين نموه في الهواء، فأنه لو لم يكن فيه خلاً، لزم منه نفوذ ملاً في ملاً، و هو باطل^١، انتهى.

فقد ظهر أن هؤلاء ذهبوا إلى أن^٢ الخلاء - وهو البعد - موجود في الخارج، لكنّه موهوم بمعنى أنه غير محسوس بالبصر، و حينئذٍ يشكل^٣ الأمر في عدم رجوعه إلى البعد المجرد، حيث أنه بعد غير محسوس، لتجرّده عن المادّة، إلا ان يقال: أن ما عليه هؤلاء من البعد الموهوم هو البعد الذي ذهب إليه ابن الهيثم، لكن لا يساعدهم ما في الشفاء من أدلتهم، فليتدبر!

[١٥/٢٦١] قال: في قحمت الأوهام.

أقول: قال في مجمل اللغة: للخصومة قحم، أي أنّها يقحم صاحبها على المهالك، و قحم في الأمر قحوماً: رمى بنفسه فيه من غير دربة.

[١٩/٢٦٢] قال: أن يكون في /MB99/ قدرة الله تعالى *

أفيد: يعنى ان منع أن يكون في قدرة الله تعالى ايجاد حركات في ذلك العدم المتقدّر المتكّم الممتدّ لاعن بداءة، كان حكماً عجيباً متهافتاً، فليعلم!

[١٨/٢٦٤] قال: أمر محصل.

أقول: لا خفاء في أنه بظاهره يناه في ما وقع عنه في الهيات كتاب الشفاء بقوله: «كلّ موجود فيه شيء محصل قائم و له استعداد قبول شيء فهو مركّب من المادّة و الصورة، و المادّة الأولى لا يجوز أن يكون كذلك».

١- المصدر السابق، ص ٥٢، مع اختلاف كثير.

٢- ب: - أن.

٣- الكلمة غير مفروقة في «م».

قلت: انّ المادّة الأولى و ان كان فيها شيء محصل هو الاستعداد والقبول الذاتي للصور المتعاقبة بالاستعدادات المتتالية، لكن ليس فيها شيء محصل سواء مشارك له في القبول. و ذلك بخلاف ما عليه أمر ما نقلنا عنه؛ لأنّ مفاده أن يكون فيه غير الاستعداد شيء محصل يشاركه فيه، فيكون مركّباً من المادّة والصورة.

و بالجمله: أنّ العلة المادّية /PA144/ هي علة فيها قوّة وجود الشيء، و أنّ هذه العلة امّا أن تكون حاملة للقوّة بوحدانيتها أو بشركة من غيرها.

فان كان الأوّل فامّا أن لا تحتاج فيما يكون منها الا الى الخروج بالفعل؛ و امّا أن لا تكون كذلك. فان كان الأوّل وجب أن يكون له في نفسه قوام بالفعل؛ اذ ما ليس له في نفسه ذلك لم يجوز أن يحصل فيه ذلك الاستعداد و التهيؤ لأمر آخر و هو قسمان:

أحدهما: ماله ذلك من غير أن يحلّ فيه أمر آخر، كالهيوالي الأولى واللوح الذي هو مستعدّ لحصول الكتابة فيه من أن يحصل فيه أمر أو يزول عنه.

و ثانيهما: أن لا يكون له ذلك الا بما يحلّ هو فيه أمر أو امور؛ فامّا أن يكون الثاني ليس ممّا يقوّمه بل مضافاً اليه، أو يكون^١ و روده يبطل ما كان يقيمه قبله، فيكون قد استحال و فرضنا أنّه لم يستحل. و في الشفاء بعد ذكر أنّ هذا القسم من المحلّ أولى بأن يسمى موصوفاً بالقياس الى ما فيه؛ و ان كان الثاني: فهو امّا أن يحتاج الى حركة مكانية أو كميّة أو كيفية أو وضعية كالشمعة للصنم، و الصبي للرجل، و الأسود للأبيض، و الماء للهواء، و^٢ النطفة للحيوان، و امّا الى زوال أمر عنه كالخشب للسريير.

و امّا الثاني من القسمين الأوّلين ففيه لاحالة اجتماع و تركيب امّا أن لا يحتاج الى استحالة و تغير كالوحدة للاتينية، فاتها امّا تهيو لها اذا انضم اليها وحدة أخرى، و لم يحتاج في ذلك الى أن يعرض لها^٣ استحالة أو تغير أو يحتاج اليها كالعناصر، فاتها امّا تنتهي لصور

١- م: كان.

٢- م: أو.

٣- يمكن أن يقرأ في م: لهما.

المواليد اذا عرض لها كيفية مزاجية مسبقة بحركاتها في كيفياتها. وهو اّمّا أن يكون بتغيّرات كثيرة أو بتغيّر واحد، وقد جرت العادة بأن يسمّى الذي منه الكون بالتركيب، وهو فيه الأسطقس، وهو ان كان جسمانياً فهو أصغر ما تنتهي اليه القسمة الى المختلفات بالصور الموجودة فيه، وقد حدّد بأنه الذي منه ومن غيره تركّب الشيء وهو فيه بالذات ولا ينقسم بالصورة.

[٢٣/٢٦٤] قال: والمقرّبة اياه *

أقول: مثلاً أنّ قبول النطفة للصورة الانسانية بعيدة وقبول الجنين لها قريب وقبول العلقة *MA100* لها يتوسّط بينهما، وذلك بخلاف ما عليه أمر القابلية الذاتية حيث أنّها قابلية شاملة للقابلية البعيدة والقريبة والمتوسّطة أو الزائلة والحادثة؛ فلا يكون شيء من هذه القابليات عين القابلية الذاتية، بل هي شاملة لها غير زائلة عن المادّة الحاملة لها، القابلة اياها^١، فالزائل غيرالثابت والباقي غير الفاني.

ومن ههنا اندفع ما يقال: انّ قبول المادّة ان كان *PB144* ذاتياً لها لم يجز^٢ أن يزول عنها، لكنّ التالي باطل فكذا مقدّمه. أمّا الملازمة: فلاستحالة زوال ما للشيء بذاته؛ وأمّا بطلان التالي: فلأنّ الشيء قد لا يكون قابلاً لأمر ثم يصير قابلاً له وبالعكس، كما لا يخفى على من^٣ له وقوف بأحوال الانقلابات العنصرية.

وأيضاً ان كان قبوله للصور ذاتياً لا يمكن أن يزول عنه، لم يجز زوال الصورة عنه لوجوب بقاء الأثر عند استعداد المادّة و دوام فاعلها الذي هو المبدأ الواجب أن يكون دائماً. وجه الاندفاع: أنّ هذا إنّما يوجب ذلك لو كانت القابلية الزائلة أو الحادثة عين القابلية الذاتية و يكون مجرد القابلية كافيّاً في صدور الأثر عن المؤثر و ليس كذلك؛ اذ

١- م: اياه.

٢- م: يجوز.

٣- ب: ما.

القابلية الذاتية شاملة لها لاعينها؛ وأما الهوليات الفلكية فإن لها القبول الذاتي لصورها لا غير، فلهذا تكون علل القوام بخلاف ما عليه أمر الهولوى العنصرية، فأنها علّة الكون لكونها حاملةً للامكان الاستعدادى للكائنات.

[٣/٢٦٥] قال: الأبدات العلة *

أقول: يلوح منه ميل الى قدم المادة في متن الدهر و حاقّ الخارج على ما هو المستفاد من الحصر.

[٦/٢٦٦] قال: على الاطلاق *

أقول: الشامل للامكان الذاتي و الاستعدادى.

[٢٢/٢٦٦] قال: موجوداً لاهو ... *

أقول: ذلك كالعقول المقدّسة الحادثة بعد أن لم تكن في وعاء الدهر حيث أن ليس لها الامكان في العدم الدهري السابق على وجودها، ولا القوّة الاستعدادية، لتقدّسها عنها؛ فيصدق عليها أنّها معدومة على الاطلاق هنالك، فكيف يقبل الوجود عن المفيض الحقّ؟ فقد أزاح هذا اليراد بأنّها ليست معدومةً على الاطلاق، بل لها الامكان حين وجودها بعد ذلك العدم، والمعدوم^١ على الاطلاق هو الممتنع بالذات، وهذه ليست كذلك، وقس على الثابتات الدهرية الموجودات الكونية، لعدمها في الأزل على الاطلاق، لانتفاء امكانها الذاتي وامكاناتها الاستعدادية لانتفاء المادّة الحاملة في العدم الدهري الأزلي أيضاً. ولا يخفى أنّ ما ذكره الشيخ ههنا يمكن أن يكون في نظره هو البرهان على قدم العالم، وهو المستقصى الذي قاد الى البرهان؛ و تقريره على نظمه أن يقال: انّ المعدوم على

الاطلاق لا يقبل الوجود لكونه ممتنعاً بالذات، والعالم على تقدير حدوثه يكون كذلك مجرداته وكياناته، لانتفاء امكانها الذاتي عنهما والاستعدادي عن الأخير أيضاً، والآ /PA145/ لزم أزلية المادة وهو ينافي الحدوث؛ فتكون معدومةً على الاطلاق، فلا يقبل الوجود لكونها ممتنعاً بالذات، وذلك بخلاف ما عليه /MB100/ أمرهما على تقدير القدم حيث انّ الأولى ممكنة بالذات و امكانها الذاتي كافٍ في فيضانها عن مبدعها، فتكون سرمدية الوجود؛ والثانية أيضاً ليست معدومةً كذلك، لوجود المادة الحاصلة لامكاناتها الاستعدادية المترتبة في الأزل، وان كانت هي موجودةً فيما لا يزال، لكونها من هوية الوجود بالكيفيات الاستعدادية. فعلى التقديرين لا تكون معدومةً على الاطلاق في الأزل لتكون ممتنعاً بالذات أولاً، ثم تنقلب الى ساهرة الامكان كما يكون الأمر كذلك على حدوثها. فأجاب المصنّف الأستاذ بعد تمام كلام الشيخ في التعليقات بقوله: «فاذن يسبق الى الذهن» الى آخره، بما تقريره: أنّ المعدوم على الاطلاق مطلقاً هو الممتنع بالذات لا يقبل الوجود أصلاً، بخلاف ما عليه أمر المعدوم على الاطلاق في الأزل؛ بمعنى أن لا امكان بالذات ولا الاستعداد باعتبار انتفاء وجود حامله كما في الكيانيات، فأنه يرجع الى امتناع نحو وجودها الأزلي، وهو لا ينافي أن يقبل الوجود فيما لا يزال، فلا انقلاب عن الامتناع الذاتي الى الامكان بالذات.

و بالجملة: أنّ امتناع نحو من الوجود و عدم مكانه لا ينافي امكان وجود آخر و الممتنع بالذات ما يمتنع عليه الوجود المرسل. ألا ترى أنّ الواجب لذاته الذي وجب وجوده امتنع عليه أن يتّصف بالوجود الممكني أو الوجود السابق عليه العدم! كما أنّ الممكن مع امكان وجوده امتنع عليه الاتّصاف بالوجود الواجبي، اذ الوجود قد تعرض له احوال بها يمتنع اتّصاف الشيء الممكن به كالوجود في الموضوع، فإنّ اتّصاف الجوهرية من المحالات، و هذا النحو من الوجود يمتنع عليه، فهو معدوم بهذا العدم على الاطلاق و ان جاز اتّصافه بمطلق الوجود أو بالوجود لا في موضوع؛ وكذا الزمان، فأنه يمتنع أن يتّصف بالوجود القارّ،

أى الوجود في الآن على الاطلاق، ولا يمتنع أن يتصف بالوجود المطلق أو الغير القارّ، ولا يلزم من ذلك صيرورة الممكن أو الممتنع أو الواجب لذاته ممتنع الوجود أو ممكن الوجود، فيجوز أن لا يمكن الوجود الأزلي للعالم، فيكون معدوماً على الاطلاق هنالك لا مطلقاً، فيقبل الوجودَ فيما لا يزال، والمجرّدات القدسية بامكانها الذاتي حين وجودها فيما لا يزال، و البائدات المتخصّصة الوجود بالأزمنة بالكيفيات الاستعدادية و امكانها الذاتي حين وجودها، سبباً أنّ الأستاذ المصنّف قد أقام البراهين /PB145/ الساطعة في القبسات السالفة على أن ليس في مُتة الامكان وفرجار^١ الجواز أن يقبل فيض الوجود من الفيّاض مع أنّ الاحتمال كافٍ في ازاحة الاستدلال مع ماله من الأسانيد، كما صوّرناها.

ثمّ بعد ما أشار الأستاذ الى ما يترأى من الشبهة ممّا ذكره الشيخ في التعليقات مع جوابها أشار الى شبهة أخرى مع جوابها، حيث قال: «فان قلت» الى آخره. ثم انّ الامكان الذاتي لما كان من الأمور الاعتبارية، و الاعتبارات العقلية يجوز أن تكون /MA101/ علّة الحاجة الى المؤثر التي هي مثلها في الاعتبارية.

قال الفاضل الرازي في المحصّل: «انّ لهذا المطلب برهاناً هو أنّ الممكن ما لم يجب لم يوجد، وذلك الوجوب لما حصل بعد أن لم يكن كان وصفاً وجودياً مستدعياً لأن يكون له موصوف موجود، و^٢ ليس هو ذلك الممكن، لأنّه قبل وجوده معدوم، فلا بدّ من أمر آخر يعرض له ذلك الوجوب، وهو المؤثر الذي هو موجود قبله».

و أورد عليه خاتم المحصّلين بعد أن أشار الى توقّف هذا البرهان على صدق أنّ الممكن يحتاج الى المؤثر بأنّ «وجوب وجود الممكن صفة للممكن المعلول، و صفة الشيء يمتنع أن تقوم بغيره. و أيضاً القائم بالمؤثر و ان كان ولا بدّ فهو الايجاب لا الوجوب. والحلّ أنّ الوجوب أمر عقلي كسائر الصفات، و يكون قائماً بالمتصوّر من الممكن عند الحكم بحدوثه». ثمّ لا يخفى أنّ فيما ذكره من الشرطية بقوله: «و ان كان ولا بدّ فهو الايجاب» اشارة الى

١- ب: فرجاره.

٢- ب: - و.

عدم كونه تعالى محلاً لأمر من الحوادث في إيجاد الموجودات كما توهمه المعتزلة والأشاعرة، كما علمته.

[٣/٢٦٧] قال: حينما هو موجود.

أقول: أي لا بشرط وجوده بما حاصله: أن الامكان لما كان كيفية نسبة الوجود أو العدم الى الماهية، فلا يتوقف ثبوته إلا على مفهوم الماهية والوجود، لا على اتّصاف الماهية بالوجود، بل على نفسها؛ فلا يلزم من توقّفه عليها توقّفه^٢ على المؤثّر.

قال خاتم المحصلين في نقده للمحصّل: «انّ هذا انما يستلزم ذلك ان كان معروض الامكان الذي هو ماهية الممكن متوقفاً على تأثير الفاعل، وليس كذلك؛ اذ المحتاج الى العلة انما وجودها أو عدمها»، انتهى؛ يعني اتصافها بالوجود أو العدم، لا هما نفسها، كما قرّرنا هذا على ما عليه المشاؤون.

و أمّا ما عليه المصنّف - طاب ثراه - والاشراقيون من أن متعلّق التأثير هو الماهية فبأن يقال: PA146/ أن الامكان كيفية نسبة حقيقة الماهية، ولا حقيقتها بدلاً عن وجودها و عدمها.

[١٤/٢٦٧] قال: من غير وجود مادّة *

أقول: أي في زمان لا في الدهر، لكونها مسبوقاً بعدم صريح دهرى كغيرها من الموجودات.

[١٦/٢٦٨] قال: الذين ظلّموا.

أقول: يريد بهم المعتزلة والأشاعرة الذاهبين الى تجدد قصد و ارادة أو ما يشبه ذلك من تعلّق الارادة بعد آخر في حدوث العالم. بل الحقّ أن العالم بنظامه الجملي مترتب

١- م: حين.

٢- م: - توقّفه عليهما.

على ذاته الحقّة بذاته بعد العدم الباتّ القراح من دون تجدد شيء من ذلك، وهذا ما وعدناه سابقاً في دفع ما أورده الشيخ من الإيرادات على أولئك الأقوام ممّا سلكه - قدّس سرّه - من المسلك في الحدوث.

وأما القائلون بالقدم فإنّهم يقولون توقّف الحوادث على بعض من الأوضاع الحادثة بالحركة، لا تجدد ارادة ولا تعلق ارادة قائم^١ بذاته تعالى، بل إنّما يتصحّ حدوثها بذلك.

[٢٢/٢٦٨] قال: و ليس شيئاً معقولاً بذاته *

أقول: أى يكون موجوداً من دون الاضافة، بل أنّه موجود فيما هو طرف له، و كذلك جميع نهايات المقادير، حيث أنّها موجودات بالنظر الى المقادير؛ لأنّها أطراف لها^٢ وضعا لامقداراً، ولكن يفارق الآن النقطة فإنّها فاصلة و واصلة /MB101/ بخلاف الآن، فإنّه واصل لافاصل.

فتقرير المسلك^٣ الجدول هيئنا على قدم العالم بأنّ الزمان لو كان حادثاً - أى متناهيّاً - لكان ينتهى الى آن موجود بالفعل، فيكون فاصلاً، كالنقطة التي هي طرف الخط؛ والتالى باطل، لأنّ ذلك الآن بحيث يصحّ أن يفرض آن قبل، كما أنّ الزمان على هذا التقدير يكون له زمان قبله، لتأخّره عن عدم ممتدّ و هو الزمان أو مستلزم له، فكذلك الآن كما الزمان بالنظر الى الآن، فيلزم من ذلك قدمه و عدم تماديه الى لانهاية؛ هذا الزاميّ للمتكلّمين.

وأما الأستاذ المصنّف - قدّس سرّه - لمّا أثبت أنّ الزمان أمر مستدير غير ذي وضع لا يكون له آن أول و ان كان حادثاً - أى متناهيّاً مقداره - فلا يكون له آن فاصل، لعدم تماديه الى العدم الممتدّ؛ بل إنّ الزمان كحامله و حامله مستدير مسبوق بعدم صريح دهرى لا يمكن فرض آن أو آنا في حينئذٍ.

١ - ش: قائمة.

٢ - م: - لها.

٣ - كذا.

[٢/٢٧٠] قال: الى اللانهاية اللايقفية *

أقول: من الناس من توهم أنّها تنافي لاتناهي الزمان والحركة من جهتي الماضي والمستقبل؛ لأنّ المعبر في اللانهاية اللايقفية عدم تعيّن مرتبة تناهيا، و لكنّها متناهية؛ فيلزم من ذلك تناهي مقدارهما.

والحقّ أنّه لامنافاة بينهما، لأنّ فرض دورة بعد دورة وهكذا، يحتاج الى ملاحظتها وفرضها، والوهم لا يُحيط بما لا يتناهي /PB146/ من الأدوار والعودات ليفرضها، فتكون لامتناهية لا يقفية لا عددية، ومع ذلك لا بدّ ولشيء منها، بل كلاهما غير متناهٍ مقداراً وان كانت دوراته المنفردة غير متناهية لا يقفية لاعددية؛ ثمّ انّ اللانهاية اللايقفية كما أنّها لاتنافي اللانهاية المقدارية، كذلك لاتنافي النهاية المقدارية وان كان هذا غير جارٍ في الزمان والحركة على ما أصله.

قال [الشيخ] في الشفاء: انّ معنى عدم نهاية قبول القسمة أنّ استعداد القسمة امتنع ان ينعدم عن الجسم وأجزائه، لأنّها لها امكان أن ينقسم الى أجزاء عددها غير متناهية؛ اذ لو جاز ذلك لما لزم من فرض وقوعه محال، لكنّ التالي باطل، فكذا مقدّمه. أمّا الملازمة: فلأنّ لامعنى للممكن الاّ ما لا يلزم من فرض وقوعه محال. و أمّا بطلان التالي: فلأنّ هذه الأقسام لو تحققت لزم منه محال هو كون المقدار المتناهي مركباً من أجزاء غير متناهية، وهو باطل قطعاً، فعنى^١ عدم انتهاء قسمتها انّ قسمة واحداً^٢ منها لا ينتهي الى أمر ليس لنا أن نقسّمه مرةً أخرى، وذلك على قياس ما ذكره المتكلّمون من أنّ مقدورات الله تعالى غير متناهية الى حدّ ليس لها أن يتجاوز عنه، لأنّها مقدورات عددها غير متناهٍ.

ثمّ انّ الشيخ كما ذهب الى اللانهاية اللايقفية للدورات مع عدم تناهي الزمان والحركة، ذهب الى اللانهاية كذلك مع تناهي المقدار المتصلّ القارّ.

قال [الشيخ] في الشفاء: « انّ ذراعاً اذا نصف وأخذ من أحد نصفه مقادير

١- م: بمعنى.

٢- م: واحد.

متناقضة، و نضمّ الى النصف الآخر، لا يصل هذا المقدار الى المقدار الأوّل، لا لأنّ انضمام مقادير غير متناهية $MA102$ الى مقدار واحد لا يوجب لاتناهيته، بل لأنّ المنضمّ اليه دائماً إنّما يكون مقداراً متناهياً، وأنّ الغير المتناهي منه لا يخرج الى الفعل».

قال خاتم المحصلين في بعض مصنّفاته: «أنا نفصل الجسم القابل للانفصال مرةً بعد أخرى، فأمّا أن ينتهي انقسامه الى اجزاء لا مقدار له، أم لا؛ و الأوّل محال لما تقدّم ذكره؛ و أمّا الثاني: فأمّا أن يفصل الجسم مع بقائه الى أجسام غير متناهية أم لا^٢؛ فان كان^٣ لزم أن يكون في كلّ جسم متناهٍ صغيرٍ أو كبيرٍ أجزاء غير متناهية، وهو باطل قطعاً، وانّ كان الثاني انتهى قسمة الجسم الى حدّ بطلت قسمته، فلا يكون كلّ جسم قابلاً للانقسامات غير متناهية بالعدد، وهو المطلوب.

و منهم من ذهب الى أنّ ذوات الأجزاء حاصلة في الجسم، فقال: لا يلزم من كون الجسم قابلاً للقسمة $PA147$ الى غير نهاية -بمعنى انقسامه الى حدّ يقف عنده- أن يصحّ فرض الأقسام الغير المتناهية بالعدد فيه؛ لجواز أن يمتنع فرض الأقسام الغير المتناهية بالعدد فيه، مع أنّ قسمته لاتنتهي الى مرتبة يقف فيها.

فان قلت: لا يخلو أنّ الأقسام الصحيحة الانفراض^٤ في الجسم متناهية بالعدد، أو غير متناهية بالعدد، فان كان الأوّل: تقف القسمة، وان كان الثاني: لزم أن يكون مقدار الجسم غير متناهٍ.

قلت: تلك الأقسام ليست بمتناهية ولا غير متناهية، و إنّما يلزم أن يكون واحداً منها، لو كانت معروضةً للعدد، فانّ التناهي و اللاتناهي فيما نحن فيه بحسبه، و ليست معروضةً له، فلا يكون شيئاً منها، و هذا كما ترى؛ اذ لو صحّ ما ذكره لما جاز أن يقال إنّ الغير المتناهي معنيين.

١- م: لامتداد.

٢- م: - لا.

٣- يمكن أن يقرأ في م: فامكان.

٤- كذا.

أحدهما: أمر أى جملة متناهية تؤخذ منه تجد أنّ هناك شيئاً فاضلاً عليه، وهو محال وجوداً و امكاناً، و ما نحن فيه ليس منه.

وثانيهما: ما لا يقف عند حدّ وهو بهذا المعنى له امكان و وجود، اذ الهيولى مثلاً قابلة لصور^١ غير متناهية بالمعنى المذكور، و لها وجود، و ما نحن فيه من هذا القبيل؛ اذ لكلّ جسم أن ينقسم الى أجزاء هو مثله، فلا يكون متناهياً عند حدّ، و ان كان الحاصل منه بعد القسمة شخصاً آخر سوى الشخص السابق كالهيولى الأولى، فاتها و ان كانت مع كلّ شخص من الصورة شخص بالعرض من الهيولى، إلا أنّ القابل لهذه الصورة الواردة ليس إلا ايهاها.

و من الناس من زعم أنّ امكان قبول القسمة الى غير النهاية بالوجه الأوّل أنّما يكون ملزوماً لعدم تناهي مقدار الجسم لو لم تكن قسمة الجسم اليها على سبيل التناقص؛ اذ لو كان بهذا الوجه لم يلزم من كونه متناه^٢ القسمة أن يكون مقادير الأجزاء غير متناهية. ألا ترى أنّنا لو قسمنا ذراعاً الى نصفين، ثمّ نقسم نصفه الى أقسام غير متناهية بالعدد و نصفها الى النصف الآخر، لم يكن الحاصل منه إلا ذراعاً. نعم لو كانت الأجزاء متزائدة أو متساويةً لزم من انضياها اليه عدم تناهيه /MB102/، ولم يعلم أنّ أجزاء مقدار اذا كانت مقادير غير متناهية و جب أن يكون مقداراً، و أيضاً متناهياً، و لا أنّ المتناقصة من المقادير الغير المتناهية يشتمل^٣ على مقادير متزائدة أو متساوية غير متناهية. و لعلّ منشأ وهم هذا القائل ما ذكره الشيخ، كما نقلناه آنفاً، و ليس منشأ لهذا الوهم اذ اروعى حقّه، فليتبّر!

[١١/٢٧] قال: و ان لم يجوّزوا لزم ... * /PB147/

أقول: بما تقريره: أنّهم لو لم يجوّزوا ذلك، ولكن يلزمهم أن يكون ارادة بعد ارادة أو تعلق بعد تعلق، و هكذا الى ما لا يتناهى نظراً الى العالم الذي فرض حدوثه، فتقوم^٤ تلك^٥

٢- ش: غير متناهى.

٤- ب: فيكون.

١- ب: بصور.

٣- م: يشمل.

٥- ش: - تلك.

الارادات و الاختيارات أو التعلّقات المتعاقبة بذات جاعله الحقّ تعالى، وكلّ^١ من هذا الجواز، و ذلك الجواز على أصولهم الفاسدة لاعلى أصول الحقّ من امتناع فرض حركات قبل الحركات و خلق قبل الخلق، و من امتناع قيام الارادات المتعاقبة والتعلّقات المتجدّدة بذاته تعالى، كما فضّله الأستاذ في أصل هذا الكتاب.

[٩/٢٧١] قال: من قبل أنّ طباع الامكان.

أقول: هذا على فرض أزلية الامكان مع استحالتها؛ لأنّه من الأمور المنتزعة عن الممكن حين وجوده، ولما لم يكن في الأزلى فلازلية الامكان، و الألزم قيامه بذاته أو بذات جاعله، و كلاهما خلف محال.

ولو سلّم وجوده في الأزلى لقائل أن يقول: [١]: ان أريد بامكان وجود^٢ الحادث في الأزلى أنّ له فيه امكان وجود لا يكون العدم سابقاً عليه، فهو غير مسلّم، والمستند ظاهر؛ [٢]: وان أريد أنّ له في الأزلى امكان وجود سبق عليه العدم أو المطلق الشامل له وغيره لم يلزم منه أن لا يكون للعدم سبق على وجود الممكن.

[٩/٢٧١] قال: هو جواز طبيعة الوجود.

أقول: لاختفاء في أنّ بهذا التقرير اندفع ما قيل من الاشكال في أمر وجود الزمان، بأنّه لو وجد لامتنع عدمه بعد وجوده؛ اذ عدمه بعد وجوده متأخّر عن وجوده بالزمان، فيكون للزمان زمان؛ لأنّ هذا ليس من قبيل التقدّم والتأخّر فيما بين أجزاء الزمان للقطع بأنّه ليس بذاتي، و اذا امتنع عدمه كان واجباً لذاته مع كونه مركّباً و منقضيّاً لذاته، لا يمكن أن يكون كذلك، لاستلزامه الاجتماع^٣ و عدمه.

١- كذا.

٢- ش: وجود.

٣- م: احتياج.

وجه الاندفاع: أنّ امتناع العدم بعد الوجود لا يقتضي أن يكون واجباً لذاته، كيف لا، وهو لا ينافي الامكان الذاتي؛ اذ لا منافاة بين كون العدم ممكناً لشيء مع امتناع بعض أنحاء العدم على أنّ امتناع العدم بعد الوجود لا يقتضي أن يكون في زمان، لجواز أن يكون في الآن الذي هو طرف الماضي أو في الدهر كالعدم السابق عليه، كما قد استوفى الأستاذ في غير موضع من هذا الكتاب؛ فتدبر!

[١٣/٢٧٢] قال: يكون الزمان ومتى و قبل أبدي

أقول: فان قلت: ان كان يلزم من أبديته أزليته، فيلزم قدم النفوس الانسانية لكونها أبديّة.

قلت: لعلّ هؤلاء القائلين *MA103* بالقدم^١ ذاهبون الى قدمها أيضاً. ويؤيده أنّه قد نسب الى أفلاطن ذلك. وظنّي أنّ أيرقلس^٢ لما كان من تلامذته و منسوباته ذهب الى قدمها، فنسبوه الى ذلك العظيم، حيث قالوا: دليلان على أبديّة النفس: *PA148* / أحدهما: أنّ النفس يستند وجودها الى علّة قديمة إمّا ابتداءً و بلا شرط على ما ذهب اليه أفلاطن؛ وإمّا بشرط حادث يختصّ وجودها^٣ ببعض من الأوقات أو الأبدان، فيكون أبديّة؛ أمّا على التقدير الأول: فظاهر؛ و أمّا على التقدير الثاني: فلأنّ هذا الشرط الحادث ليس يجوز أن يكون علّة يحتاج اليها النفس في وجودها، و الاّ لاحتاجت النفس في وجودها الى مادّتها، و لا يكون لها قوام ذات بدونها، أو احتياج فاعلها في أن يوجدتها الى أمر جسماني. و الكلّ باطل لتجرّد النفس الذي قام عليه البرهان، فيكون شرطاً محدوثها لوجودها، فلا يوجب انتفاؤه انتفائها وهو المطلوب.

و ثانيها: أنّ النفس لو كانت جائزة الفساد، لجاز أن تعرض لها قوّة الفساد؛ لكنّ

١ - م: - بالقدم.

٢ - ب: برقلس.

٣ - م: - الى علّة قديمة ... وجودها.

التالى باطل، فكذا مقدّمه. أمّا الملازمة: فلا تمناع عروض الفساد لما ليس له قوّة هذا. وأمّا بطلان التالى؛ فلأنّ النفس لو عرض لها قوّة الفساد لاجتماع فيها المتقابلان، أو عروض استعداد الوجود و الفناء لأمر يقتضي أن يعرض له، أو لما تكون له ذات اقترنت به ذات الوجود منه أو المعدوم عنه، وأن يبقى معروضه موجوداً فيه معه، فلو كان للنفس فناء وجب أن تعرض استعدادات فنائها لها، وهو يوجب كونها باقيةً عند فنائها، وهما نقيضان لا يمكن أن يجتمعا في محلّ واحد، فلا يكون لها استعداد الفناء.

[٣/٢٧٣] قال: والأفلاك تتحرّك *

أقول: أى بحركات ارادية. و بالجملة: أنّ العقل لما لم تكن صفاته الكمالية في مرتبة ذاته، لأنّها فيه من غيره، فكذا يكون له انفعال ذاتي و انتقال جوهر ذاته بغيره الى تحليته^١ بصفاته، فهذا هو حركته. و أمّا اتّصافها بالاستدارة فمن جهة كونه بصفاته من متشوّقات النفس الفلكية المحرّكة للأفلاك على الاستدارة، فاطلاق الاستدارة عليهما من حيث كونها مبدأين لها.

أمّا النفس فلتحريكها تلك الحركة و ان كان انتقالها الى صفاتها على سبيل التدرّج، و هو حركتها و اتّصافها بالاستدارة من جهة كونها مبدأً أفاعلياً للحركة المستديرة للأجرام الأثيرية بارادتها المنطبعة على تلك الحركة المستديرة. و أمّا العقل فلكونه متشوّقاتها الى تحريكها فاطلاقها عليهما باعتبار مبدأيتهما لها^٢، أو ملزوميتهما ايّاهما، يرشدك اليه تنكير «استدارة».

و من هيننا لا مخالفة بين ما ذكره أبرقلس هيننا و بين ما قاله أرسطو^٣ في أثولوجيا من «أنّ العقل دائرة لا تتحرّك، و النفس دائرة تتحرّك.» على ما سبق توجيهه في هذا الكتاب.

٢- ب: - لها.

١- م: تحليه.

٣- كذا. قد ثبت في محلّه أن هذا الكتاب هو تلخيص ما قاله الشيخ اليوناني، فلوطين في التاسوعات.

ثم ان لزوم السرمدية للعقل و النفس بأنهما لما كانا مبدأين للحركة الاستدارية - و هي /PB148/ لا تقبل الفساد - فهما في ذلك أخرى و أولى، فيلزم سرمديتها و أبديتها أيضاً، و الا لكانا يقبلان الفساد و العدم السابق و اللاحق. و الجواب هو أن ذلك يقتضي أن لا يكونا /MB103/ من عالم الكون و الفساد، و لا يستدعي ذلك قدمهما، لجواز كونهما مسبوقين بعدم دهري صريح، لازماني؛ حيث انهما لا يقبلان الفساد حينئذٍ، و ذلك بخلاف ما عليه شاكلتهما اذا كانا مسبوقين بعدم زماني على ما أجاب عنه المعلم الأستاذ، رفع الله قدره، و نور في سماء المجد بدره.

[٥/٢٧٣] قال: انما هو لتضاد حركاتها *

أقول: قد تقرّر في موضعه أن كل معنيين وجوديين متقابلين يكونان داخلين تحت جنس واحد و كان بينهما غاية الخلاف فهما متضادان؛ و من الحركات ما يكون كذلك كالنمو و الذبول و التخلخل و التكاثف، صحّ أن تتّصف الحركة بالتضاد، و اذ ذاك يستدعي أن يكون للمتضادين حصول متعاندّة متقابلة، و قد افتر^١ في مقرّه أن فصل الشيء لا يمكن أن يوخذ الا من أمور لا يمكن أن يتحقّق الشيء بدونها، و أن امتناع تحقّق الحركة بدون أمورستّة و جب أن يكون فصل كلّ حركتين متضادّتين مأخوذاً من أحد هذه الأمور أو كلّها، و الثاني لا يصلح لذلك، اذ المتضادان من الحركات قد يكونان مشتركين في بعض هذه الأمور، تعيّن أن يكون المأخذ^٢ بعضاً منها. فهذا البعض اما المبدأ، أو المنتهى، أو غيرهما؛ لكنّ الثاني باطل؛ فتعيّن الأوّل.

و انما قلنا: انّ ما عداهما غير صالح لذلك، اذ الحركة قد يكون ضدّاً للحركات^٣ أخرى كحركة النار و الماء الى العلو و السفلى، و ليس موضوعهما كذلك، فلا يكون منشأ تضادّ

١- يمكن أن يقرأ في ب: افتر.

٢- كذا.

٣- ب: ضدّ الحركة.

الحركات موضوع الحركة.

و أيضاً هاتان الحركتان قد تقعان في زمان واحد، فلا يكون منشأً تضاداً متضاداً الزمان الواقع فيه الحركتان، على أن أجزاء الزمان ليس^١ فيها تضاداً فضلاً عن أن يوجب تضاداً متضاداً^٢ أمراً^٣ آخر.

ولو سلم أن التضاد قد يعرض له، فتضاد العارض لا يوجب تضاداً معروضه. و أيضاً ما فيه الحركتان قد يكون أمراً واحداً، و تكون الحركتان متضادتين كالحركة من العلو الى السفلى و عكسها، والحركة من التبييض الى التسيود و عكسها اذا كان لهما طريق واحد.

و أما الحرك فهو أيضاً لا يكون فيه تضاداً لكونه جوهرًا، والحركتان قد تكونان متضادتين، فلا يكون منشأً^٤ لتضاد الحركات، و ما فيه الحركة أيضاً كذلك؛ فلم يبق ههنا شيء آخر يصلح لذلك إلا المبدأ والمنتهى، /PA149/ و اذا الواحد منهما غير كافٍ فيه، اذ الحركة من السواد الى البياض و من الحمرة اليه، و كذا الحركة من البياض أو الحمرة الى السواد غير متضادتين على خلافهما في أحد المبدئين كأن تضاداً متضاداً^٥ معاً، فالحركات المتضادة التي هي^٦ تتضاداً أطرافها تضاداً بالذات كالتسيود الذي هو حركة من البياض الى السواد الذي هو ضده بالذات، كالتبييض الذي هو حركة من السواد الى البياض الذي هو ضده بالذات، أو تضاداً بالعرض كالصعود^٧ الذي هو حركة من السفلى الى العلو، و الهبوط الذي هو حركة من العلو الى السفلى العارض لمبدأهما بالقياس الى الحركة، كون أحدهما غاية القرب /MA104/ والآخر غاية البعد المتضادتين، أو بالقياس الى الحركتين المتضادتين لكون إحدى الجهتين بالقياس الى حركة مبدأ، و منتهى بالقياس الى حركة أخرى، ان كانت

١- م: ليس.

٢- م: أمر.

٣- م: معاً.

٤- م: كالتسيود.

٥- م: تضاداً.

٦- م: منشأً.

٧- م: هي.

الحركتان مستقيمتين، إذ مبدأهما ومنتهاهما لا يمكن أن يكون أمراً واحداً يعرض له الابتداء والانتها من جهة واحدة.

وأنما قلنا: إنَّ الحركتين إذا كان مبدأهما ومنتهاهما متضادَّين لا يكونان إلا متضادَّين، لأنَّ امتناع اجتماعهما ليس يجوز أن يكون لتضائفهما؛ إذ لا تضائفَ فيها ولا لكون أحدهما عدماً للأخرى، ليكون تقابلها تقابل الإيجاد والسلب أو الملكة والعدم؛ إذ هما أمران وجوديان، فيكون امتناع اجتماعهما لتضادَّهما، فالحركة الصاعدة والنازلة متضادَّتان إمَّا لامتناع اجتماع مبدأهما ومنتهاهما في محلٍّ واحد من جهة واحدة، وإمَّا لكون مبدأ أحدهما العلو ومبدأ الآخر السفلى، ومنتها كلٌّ منهما غاية البعد عن الأخرى التي هي العلو والسفلى.

فان قلت: إنَّ تضادَّ المبدأ والمنتها على تقدير كونه موجباً لتضادَّ الحركتين فهو أنما يوجب لو كان تضادَّهما بالذات، أمَّا إذا كان تضادَّهما بالعرض فلا، إذ تضادَّ العارض ليس ملزوماً لتضادَّ معروضه.

قلت: إنَّ هذا أنما يضرُّنا لولم يكن الداخل في الحركتين ذات المبدأ والمنتها مع عارضيهما، وليس كذلك؛ إذ تعلق الحركة بهما ليس من حيث أنَّهما طرفان، بل من حيث أنَّ أحدهما مبدأ والآخر منتها؛ إذ جوهر الحركة يتضمَّن التقدُّم والتأخُّر؛ لأنَّ جوهرها مفارقة وقصد^٢، فهي يتضمَّن المبدأ والمنتها إمَّا بالفعل وإمَّا بالقوَّة القريبة من الفعل.

وإذا تقرَّر هذا /PB149/ فنقول: إنَّ ما وقع في أصل الكتاب من قوله: «و الحركة لا ضدَّ لها» إلى آخره، إشارة إلى الحركة الاستدارية، سيِّما أنَّ ظفرت بنسخة فيها «الدورية» بعد «الحركة»، وكما أنَّه لا تضادَّ في الحركات المستديرة كذلك لا تضادَّ بين المستقيمة والمستديرة، إذ لو كان بينهما تضادَّ، [١]: فأمَّا أن يكون لأجل تضادَّ الاستدارة والاستقامة، [٢]: أو لأمر آخر.

والأول باطل، لأن الاستدارة والاستقامة ليستا بمتضادتين؛ إذ لا يمكن أن يكون موضوعهما القريب واحداً، إذ ورودهما على موضوع واحد إنما يكون بتمديد أو انقباض يعرض لمحلّهما وهو يوجب انعدام المقدار الأول و حدوث مقدار آخر، وهو يوجب أن لا يكون محلّهما واحداً، فلا يكونان متضادتين، فهما لا يصلحان لأن يكونا سببين لتضادّ الحركتين. وكذا الثاني؛ لأن الكلام في تضادّ طبيعة الحركتين، واذ قد وجب اشتراك المتضادّين في جنس قريب واحد وجب أن يستند تنافيهما الى فصول داخلية فيهما، وهي ههنا ليست إلا المبدأ والمنتهى - على ما عرفته - فيتوقّف تضادّ المستديرة من الحركات والمستقيمة منها على تضادّ المبدأ والمنتهى، وليس لهما مبدأ ومنتهى كذلك، إذ مبدأ الحركة المستقيمة والمستديرة ومنتاهما قد يكونان واحداً، وهما لكونهما صالحين لأن يكونا طرفاً واحداً لوتر قسي غير متناهية غير متشابهة، [و] لو كانا سببين لتضادّ حركتي المستقيمة والمستديرة لكان للحركة الواحدة /MB104/ أضداد غير متناهية، وهو محال، إذ ضدّ الواحد لا يكون إلا واحداً.

فان قلت: أن هذه الحركات المستديرة الواقعة على هذه القسي الغير المتناهية لاشتراكها في معنى الاستدارة كأنّها شيء واحد، والأمر الواحد يجوز أن يكون ضدّاً للواحد.

قلت: انّ تلك المستديرات ليست كأشخاص نوع واحد ليكون لعدم اختلافها في الاستدارة كشيء واحد، بل الظاهر أنّها أشخاص أنواع متبائنة، إذ كلّ قوس من دائرة أخرى، و^١ لا يصحّ أن يقع بينها وبين سائر القسي تطابق، غاية الأمر اشتراكها في أنّها مستديرة محدودة محدّدين مشتركين بينها، على أنّها لا تمنع أن يكون للحركات المستديرة تضادّ، بل تمنع أن يكون لها في ذاتها و تعيينها ذلك، فاندفع ما قيل من أنّ بين الحركتين المستقيمتين مضادّة نوعية، وهو كافٍ في التضادّ بينهما، إذ هو أنّها هو لمعانٍ تعرض^٢ لها، و

١- ب- و.

٢- م- نعروض.

نحن لانمنع ذلك، بل نمنع أن يكون PA150/ لها في ذاتها.

و ما قيل: انّ القوس التي تماسّ محدّب الفلك المحيط في غاية الخلاف - فالحركة عليها ينبغي أن يكون ضدّاً للحركة المستقيمة لصدق الحدّ مع شرائطه عليه - مدفوع، حيث ما علمت أنّ المعتبر في تضادّ الحركات أنّها هو تضادّ المبدأ والمنتهى لا غير، وعلى هذا ان أردت أنّ القوس المذكور له^١ غاية الخلاف فيه، فهو ممنوع لاشتراك القسي الغير المنتهية معها فيها؛ وان أردت أنّ القوس المذكور لها غاية الخلاف في الانحداب^٢، فهب أنّه كذلك، إلا أنّ هذا إنّما يكون نافعاً لو كانت الاستقامة والانحداب صفتين متضادّتين، و ليس كذلك.

قال الشيخ في النجاة: «انّ الحركة المستقيمة لا تضادّ [الحركة] المستديرة، لأنّها لا يتضادّان في الجهة، والمتضادّان متضادّان الجهة^٣». أما الكبرى: فلما مرّ؛ وأما الصغرى: فلأنّ المستديرة لاجهته لها بالفعل، لأنّها لانهاية لها، لأنّها متصلة واحدة، ولو فرض لها جهتان و طرفان مشتركان كان توجه الحركة المستديرة اليهما جميعاً و ليس الأمر في الأضداد كذلك، وهذا لو تمّ لدلّ على امتناع التضادّ بين الحركات المستديرة أيضاً لا يقال: انّ هذا لو تمّ فأتمّ في الحركات المستديرة التامة الاستدارة، وأما الحركة من طرف قوس الى طرف آخر و التي بالعكس والقوس واحدة بعينها فلا يمكن أن يقال أن ليس لهما مبدأ و منتهى بالفعل، فلا يجري هذا البرهان فيهما.

لأنّنا نقول: انّ الحركة على تلك القوس لا تعرض لها من حيث هي حركة قوسية أن يكون مبدأها غير منتهىها مغائرة ذاتية، بل يعرض ذلك لقطع يعرض و وقوف يتفق^٥، ولولا ذلك لصحّ لها التوجه المستمرّ الى المبدأ بعينه؛ و قد عرفت أنّ التضادّ العارض للحركة لأمر عارض ليس مما نحن فيه.

١ - كذا.

٢ - ب: الانجذاب.

٣ - المصدر: كلّ حركتين متضادّتين متضادّتي الجهات.

٤ - قارن: النجاة، ص ٢٢.

٥ - كذا.

ثمّ اعلم أنّ الحركة التي هي ذات الضديّة هي حركة تأخذ اذن مسافةً من طرف بالفعل و ضدّها هو الذي يبتدأ من منتهها ذاهباً الى مبدئها، لا الى شيء آخر. اذا تمّهد هذا فنقول: تقرير الشبهة التي نقلها المصنّف الأستاذ هو أنّ الحركات المستديرة الفلكية لايجري فيها التضادّ، فلا يقبل الكون والفساد، فيلزم أن تكون سرمديةً و حواملها أيضاً كذلك. والجواب الذي أشار اليه - طاب ثراه - هو: أنّ عدم جريان الكون والفساد فيها، /MA105/ يوجب أن لا تكون داخلّةً في الكون والحدوث الزماني، ولا ينافي أن تكون حادثّةً بالدهر، فليتدبّر!

[٢٧٣/٦] قال: /PB150/ انّما تتحرّك على الاستدارة *

أقول: أى من شأنها ذلك لبساطتها، فلا يقبل التضادّ فتكون سرمدية الحركات مع حواملها حيث لا يقبل الفساد. والجواب هو الجواب على تقدير كون قوّة الحركات المستديرة كفعلها، فليتأمل!

[٢٧٣/٢٠] قال: و عن عالم الزمان والحركة *

أقول: حاصله: أنّ ما في الشبهة من الحكم بأن قيل لا يكون الآ مع الزمان فهو باطل جدّاً، لأنّ عدم السابق على الأفلاك والحركات والزمان سبقاً سرمدياً لا متى له جدّاً. ومن هيئنا اندفع شبهة^١ أخرى، وهو أنّ الزمان قديم، اذ لو لم يكن الأمر كذلك لكان عدمه سابقاً على وجوده سبقاً لا يجمع السابق المسبوق، وهو انّما يتحقّق بالزمان، فيكون قبل الزمان زمان، وهو باطل قطعاً، فيكون قديماً فكذا ما هو معروضه الذي هو الحركة و موضوعها الذي هو الجسم لا غير، فيكون بعض الأجسام قديماً. و من هيئنا ظهر بطلان ما قيل في جوابه بأنّ مثل هذه القبليّة والبعديّة لا يستدعي

زماناً، فإنّ بعض أجزاء الزمان متقدّم على بعض آخر منها مقدّماً كذلك، ولا يستدعي زماناً.

وجه البطلان: أنّ تقدّم بعض أجزاء الزمان على بعض زماني بالذات، لأنّ ما به التقدّم هو حصة من الزمان.

وبعبارة أخرى: أنّ مثل هذا التقدّم زماني، ولا يستدعي زماناً آخر، إذ التقدّم أو التأخّر الزماني إنّما يستدعي الزمان في غير الزمان وأجزائه، وأمّا في الزمان وأجزائه؛ فهو غير مستدعٍ للزمان؛ إذ تقدّم بعضها على بعض^١ آخر بذاتها؛ فقد انصرح أنّه لا معنى لتقدّم الزمان على وجوده كتقدّم بعض أجزاءه على بعض، بل الحقّ الحقيق بالتصديق ما تصدّى له الأستاذ، وبه اندفع الاشكال والجواب.

[٢٧٤/٦] قال: «لأنّ» «لم» يقتضى علّة... *

أقول: أي غائية^٢ وهي علّة لفاعلية الفاعل، فيكون متقدّمةً عليه ماهية. وبالجملّة أنّه نفي عنه تعالى كون أفعاله معلّلةً بالعلّة الغائية، والآلزم أن يكون ذا علّة في فعله، فيكون حاملاً للعلّة، وهذا هو المراد من قوله: «والعلّة محمولة فيما هي علّة له»، بل أنّه بذاته علّة غائية وفاعلية، ثمّ لما نفي عنه العلّة الغائية لفعله و خلقه فنفي عنه العلل التأليفية من المادّة والصورة والجنس والفصل اللذين هما من الأجزاء العقلية؛ ولا تنحلّ ذاته الحقّة وهويته الى ماهية ووجود، لأنّ كل ذي ماهية فهو زوج تركيبى، وكلّ ما هو كذلك فهو ممكن، و كذلك لا تكون صفاته الجمالية زائدةً على ذاته، والآل كانت لها علّة، ولا يصحّ ذلك أصلاً؛ PA151/ لأنّ الذات العاربية عن الصفات كيف يهيئها وهو قاصر عنها وغيره لا يصلح لذلك؟ والى جملة ذلك أشار بقوله: «و ليس بمركبّ فتحيل ذاته العلل»، الفاء للتعليل؛ أي لأنّه تحيل ذات الواجب أن يكون له علّة في وجوده وذاته و صفاته، أو في فعل من أفعاله.

١- ب: البعض.

٢- ب: غايته.

[٦/٢٧٤] قال: **والعلة محمولة**.^١

أقول: أى كل معلول حامل لمفهوم كونه ذا علة، فيكون محمولة^٢ فيه بهذا المعنى.

[١٠/٢٧٤] قال: **و ذو /MB105/أول**

أفيد: على سبيل الحكاية، أى اجتماع مفهوم مالا أول له و مفهوم ذو أول محال.

[١٠/٢٧٤] قال: **فهل يبطل هذا العالم**

أقول: مراده من العالم عالم المركبات العنصري. قال خاتم المحصلين في نقده للمحصّل: «انّ العالم ما سوى الله تعالى و ليس عدم ما سوى الله تعالى شرطاً في القول بالحشر»، انتهى. و هو صريح في أنّ المراد من العالم عالم المركبات العنصرية، لاجمع ما سوى الله تعالى.

وقوله: «يبطله لتصوغه الصيغة التي لا تحتل الفساد» ظاهر الانطباق على الهياكل الهيولانية و الأبدان الظلمانية، حيث تكون ثابتة في عالم الثبات، و هو النشأة الخالدة الباقية بعد ما فسدت في هذه النشأة الفانية الهالكة البائدة التي بحسبها يحتل الفساد، كما أنّها بحسب تلك النشأة لا يحتمله؛ و يدلّ عليه قوله سبحانه: ﴿أَوْ لَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾^٣؛ و ذلك لأنّ ظاهر منطوقها يدلّ على أنّه تعالى قادر على إيجاد مثل الانسان، أى بدنه الهيولاني لا يتطرّق اليه الفساد، ولا يحتل بوجه من الوجوه بعد فساده في هذه النشأة الفاسدة، وأمّا ما عداه من المركبات، فقد ورد عن الأئمة الأطهار^٤ أنّهم -عليهم السلام- حكموا بأنّ الأرض بعد فنائها و ما عليها يأتي الله

١ - جاءت هذه التعليقة قبل تعليقة السابقة في نسخة ب.

٣ - يس، ٨١.

٢ - كذا.

٤ - ش: الأحرار.

بأرض أخرى، كما تدلّ عليه كريمة ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ﴾^١ فتبقي الى ماشاء الله من دون أن يتطرّق الفساد اليها و الى ساكنيها.

[١٤/٢٧٢] قال: قلت ان صحّ هذا الاسناد *

أقول: أمّا قال «ان صحّ» لأنّه بظاهره يعطى أنّ فاعل الشيء يجب أن يتّصف به بعد أن لم يكن له ذلك، وادّعى أنّ الفاعل أمّا يفعل شيئاً بعد أن لا يفعله وهذا ليس من الفلسفة. لأنّ الفاعل لو كان تامّ التأثير في شيء يكون وجوده متأخراً عن وجوده، كأنّ عدمه الذي هو سلب وجوده عنه في مرتبة وجود علّته.

و من ههنا قيل: أنّ عدم الحادث ذاتياً كان أو زمانياً مقدّم على وجوده، فتكون علّته مقارنة لعدمه بحسب امكانه الذاتي، و ذلك ليس عدماً في الخارج.

قال الرئيس في الهيات شفائه: «ثمّ الفاعل والمبدأ الذي ليس منفعله مشاركاً له في النوع /PB151/ ولا في المادّة، أمّا يشاركه بوجه ما في معنى الوجود، فليس يمكن أن يعتبر حال المعنى الذي هو غير الوجود، لأنّهما ليسا يشتركان فيه، فبقي فيه حال اعتبار الوجود»، هذا كلامه.

و علم منه أنّ الفاعل والمنفعل اذا لم يكونا مشتركين في الحقيقة والماهية أمّا يعتبر فيهما حال الوجود، اذ هو حينئذٍ مشترك بينهما، و هو بأحدهما أولى من الآخر، فيكون بينهما تقدّم و تأخّر، و هو لازم العلّية والمعلولية.

و قال أيضاً في هذا الفنّ من ذلك الكتاب: «أنّه اذا كان المعنى في المعلول والعلّة متساويا في الشدّة والضعف، فإنّه يكون للعلّة بماهي علّة التقدّم الذاتي في ذلك المعنى، و هو معنى غير موجود للثاني، فيكون ذلك الأوّل اذا أخذ كذلك كان له ما ليس للآخر، فيزول مطلق المساواة، اذ المتساويان يشتركان في تمام الحدّ، و هما اذا أخذ كذلك لا يكون حدّهما

كذلك»، /MA106/ انتهى.

بما حاصله: أنّ ما يقتضي لذاته أمر أو جب أن يكون له قبله ذات، أو وجود لا من هذا الأمر، ولا يكون له الذات والوجود الآ عنه، وما هو كذلك إذا أخذ من هذه الحيشية كان له ما ليس لمعلوله بخلاف معلوله، إذ ليس له شيء الآ عنه، فيكون في حدّه أمر ليس في الآخر، و يعبر عن ذلك تارةً بوجوب المخالفة بين العلة و معلولها.

ولا يخفى أنّ هذا الحكم شامل للفاعل الالهي الذي هو مفيد وجود الشيء و حقيقته، و للفاعل الطبيعي الذي هو مبدأ التحريك في آخر من حيث هو آخر -سواء كان ذلك بالذات أو بالعرض - و هو بهذا المعنى قد يفيد ما هو مثله كالسخونة النارية المفيدة لسخونة الماء مثلاً، و قد يفيد ما لا يكون مثله، كالحركة المفيدة للسخونة. و من الناس من توهم أنّ مفيد الشيء -سواء كان افادته من القسم الأول أو من القسم الثاني- و جب أن يكون مخالفاً لمعلوله في معنى هو مشترك بينهما، و ليس كذلك؛ إذ قد يكون معلول الفاعل من نوعه كالنار إذا حالت الهواء ناراً، و قد لا يكون كذلك إذا كان ما يفيد مثلاً أمراً قابلاً للشدة والضعف، و كان مبنى ذلك على عدم الفرق بين العلة الذاتية المقتضية لذات الشيء و حقيقته لذاتها، لا بواسطة مقارنتها لما هو العلة الذاتية مثلاً، والعلة العرضية الموجبة له لا لذاته و حقيقته.

[٢٧٥/٤] قال: هو [أحد] طرفي النقيض *

أقول: لا يخفى أنّ عادة قدماء المنطقيين أن يستفسروا من المخاطب حال مقدّمات حجّة أرادوا اقامتها، و يقولوا مثلاً: هل العالم متغيراً أم لا؟ و هل كلّ متغير حادث أم لا؟ /PA152/ و هل إذا كان كذا كان كذا، أم لا؟ ليعلموا أنّ المخاطب أيّ شيء منها يقبلها. كما أنّ عادة متأخريهم أن يستفسروا عن مذهب من يخاطب به أو رأيه في مسألة مثلاً، ثمّ يقيموا

حجةً من مقدمات كانت عندهم على ابطال ما هو من مذهبه أو رأيه، فأطلق عليه السائل. والأوّل ما عليه المعلم الأوّل و تبعه في ذلك القدماء، والثاني ما عليه المتأخرون. وأمّا المجيب فهو المخاطب الذي يريد السائل الزامه حيث أنّه المعارض بالمنع أو النقض أو المعارضة الذي يقال له لذاته^١ مجيب عنه و حافظ له، الذي غاية سعيه أن لا يلتزم ما يورده السائل.

فاذا تقرّر هذا قد لاح أنّ المجيب ما ينصره و يحفظه هو الذي يراد الزامه و اسكاته و تبييته، والسائل مقابله؛ أي الذي يقيم الحجّة عليه، و يسكته بمقدمات مسلّمة عنده و ان لم يكن يحفظها و يعتقدها و ينصرها.

ثمّ إنّ طريقة القدماء أحسن و أولى بوجوه:

أحدها: أنّ تركيب القياس من مقدمات قبلها المخاطب أدخل و أنفع في سعي السائل كما قلنا [ه].

و ثانيها: أنّ السؤال عن المذهب بمثابة وضع الهدف لطالبي المسابقة^٢ في الرمي، و ليس لذاك بالذات مدخل^٣ في الصناعة هذا.

و ثالثها: فلأنّ ترتيب الحجّة من مقدمات ليس يعلم أنّ المخاطب يسلمها لا تكون حجّة عليه، مشهورةً كانت المقدمات أو غير مشهورة، لجواز أن تكون له فيها مع شهرتها منازعة، اذ المتقابلات قد تكون^٤ مشهورةً.

ورابعها: /MB106/ فلأنّ طريقة القدماء يستدعي مهارة السائل والمجيب في الصناعة، ضرورة توقّفها على وقوف السائل على أنّ أيّ وضع له مدخل في ابطال ما التزمه المخاطب، وأنّ ذاك^٥ بأيّ وجه يستحسن أن يستفسر عنه حتّى لا يقف المخاطب على ما هو

٢- م: المسابقة.

٤- م: فتكون.

١- لذا أنّه.

٣- م: يدخل.

٥- م: ذلك.

غرضه، و على وقوف السائل على المقدمات و لوازمها المفارقة والغير المفارقة والنافية^١ والغير النافية^٢ حتى لا يلزم من قبوله منها مناقضة، و هما لا يحصلان الا بعد الاحاطة التامة بالصناعة هذه^٣، و غيرها و مبادئها و لوازمها مفصلة بخلاف طريقة المتأخرين عليه؛ اذ من الجائز أن لا يكون للمستدل الا العلم بمسألة واحدة قررت عنده بدليل، لو غير بعض مقدماته أدنى تغيير^٤ لتشوش الأمر عليه، كما أن المجيب قبل أدائه لا يعلم أن مقدمات دليله من أي جنس ليتأمل فيه و يقف على موضع النقض، فعسى أن يعجز عن الجواب عند تقريره. فقد انصرح أن طريقة القدماء أوفق، اذ على طريقهم يعلم أن مبادي الجدول المركب منها حججهم عند السائل /PB152/ هي ما يتسلمه السائل عن المجيب، ولا يتجاوز عنها، على ما فصل في موضعه.

فقد بان و ظهر أن السائل مقابل المجيب، و هو مستدل دون المجيب؛ و أن السائل إنما يسأل المجيب عن مقدمات الجدول لاعن المطلوب على ما عليه أرسطاطاليس و شيعته بخلاف ما عليه المتأخرون، حيث ان السائل يسأل عن المطلوب، فيقول مثلاً: العالم قديم أو حادث، لاعن أن العالم متغير أو كون العالم مسبقاً بعدم ممتد، يمكن خلق عشر حركات فيه على ما فصل في أصل الكتاب.

[٩/٢٧٥] قال: مشهورة مطلقة.

أقول: كل ما يحكم به العقل بحسب خلق أو بحسب قوة من القوى النفسانية كالحمية الباعثة على الحكم بأن كشف العورة مذموم؛ أو بحسب الرقة الباعثة على الحكم بأن ذبح الحيوان قبيح، و الاحسان على الضعفاء حسن؛ أو بحسب استقراء ناقص كالحكم بأن الملك الفقير ظالم لاحتياجه.

١- م: المنافية.

٢- م: المنافية.

٣- يمكن أن يقرأ في م: هذا.

٤- م: تغيير.

و بالجملة كلّما يحكم به العقل بحسب شيء غير بديهية العقل النظري فهو من المشهورات المطلقة. فقد بان معنى قوله: «مشهورة مطلقة».

و أمّا المشهورات المحدودة فما يراها جماعة كثيرة من أهل التحصيل، كالحكم بأنّ للفلك^١ طبيعة خامسة عند المشائين مثلاً، و أنّ التسلسل محال مطلقاً عند المتكلمين، و كالأحكام الطبيّة^٢ المنسوبة الى سقراط و كآبيات تورد شواهد، و كالأمثال السائرة الغير المنسوبة الى أحد. و كلّ هذا مندرج في قوله «أو متسلّمة».

والظاهر أن يقال إنّ مبادي الجدل مسلّبات هي: أمّا مقدّمات مشهورة عامة مطلقة يعترف بها الجمهور، و أمّا مقدّمات خاصّة محدوده يعترف بها جماعة، و أمّا مقدّمات مسلمة بحسب اعتراف شخص واحد بها هو المجيب، فهي المشهورات المحدودة.

[١٦/٢٧٥] قال: أو مطلوب *

أقول: عطف على قوله «معنى» في المعنى^٣، و هذا الذي يؤخذ المطلوب اعتقادي، و هذا بحسب العقل النظري كما أنّ الأوّل المعطوف عليه بقوله: «المعنى ينتفع به» بحسب العقل العملي الناظر في مصالح الجمهور و اجتماعهم، و ما يتوقّف هو عليه الحاكم على أمور نافعة فيه، كقولنا: العدل^٤ جميل، لأنّه إنّما يتصوّر العدل /MA107/ و يستحسن اذا كان للانسان اجتماع هذا من باب ما يؤثّر، و أمّا ما هو من باب أن يجتنب كالحكم بأنّ الكذب قبيح و أنّ سلب مال الغير كذلك، بحسب خلق و ملكة حاصلة للانسان من كثرة أفعال صدرت عنه، حتّى يحصل منه الفعل بسهولة كحكمه ذلك.

ثمّ نقول: /PA153/ إنّ ما قلنا آنفاً على أمور نافعة فيه من حيث الزام المبطلين، والذبّ عن الأوضاع. و ذلك لما تقرّر من أنّ الانسان لا يمكن تعيّشه إلا بمعاونة و مشاركة

١- يمكن أن يقرأ في م: للملك.

٢- م: الطبيعة.

٣- ب: لمعنى.

٤- م: العدول.

مبتنية على التزام أمور؛ منها ما يجب الاقرار به كصحّة النبوّات واثبات المعاد؛ ومنها ما يجب أن يعمل به كالعبادات والمعاملات المحتاجة الى ما يفيد ذلك افادة جليّة يقبلها العوامّ والخواصّ^١. وذلك أنّما يكون مقدّمات مشهورة محمودة يقبلها الجمهور يثبت بها الأمور الواجب أن يعتقد عليها، و يبطل بها الأمور الضارّة الغير النافعة فيها، وهو المعنى وهو^٢ المقصود من الزام المبطلين والذبّ عن الأوضاع المتعلّق واحد منهما بالمجيب والآخر بالسائل.

و أمّا منفعته العرضية فهي^٣ أيضاً أمور: منها ارتياض صاحب الصناعة بها في اكتساب المقدّمات الكثيرة في كلّ باب، و ايراد الحجج على المطالب العلمية وغيرها؛ ومنها الاقتدار على تأليف الحجج من مقدّمات تنتج طرفي التقيضين المستلزم ذلك العلم بتزييف غير الحقّ، و تحصيل^٤ الحقّ منها على وجه لا يتوجّه اليه شيء، و^٥ منها معرفة مشارك الشيء و مقابله، و الأعم والأخص منه الموجبة لازدياد البصيرة في الاكتساب؛ و غير ذلك مما تقرّر في موضعه.

[١٨/٢٧٥] قال: حكم القول.

أفيد: قال في مجمل اللغة: الحكم أصله المنع، و بذلك سمّيت حكمة الدابة، يقال: منه حكمت الدابة و أحكمتها و حكمت السفينة، و أحكمته اذا أخذت على يده.

[٢٠/٢٧٥] قال: إنّما يقاس عليه لنفسه.

أقول: و لك على أن لا تجعل تلك النتيجة^٦ مقدّمة لقياس آخر لنتيجة أخرى، أو

١- م: الجواب.

٢- ب: - هو.

٣- م: فهو.

٤- م: يحصل.

٥- م: - و.

٦- يمكن أن يقرأ في م: النسخة.

يجعل كذلك على ما قال: «أو يقاس عليه»، إلى آخره.

[١/٢٧٧] قال: قد كردنا.

أقول: الكرد: الطرد، والصرف. في النهاية: «في حديث عثمان: لما أرادوا الدخول عليه لقتله، جعل المغيرة بن الأخنس يحمل عليهم و يكردهم بسيفه، أي يكدهم^١ و يطردهم^٢».

[١/٢٧٧] قال: وكددنا.

أقول: الكدّ: الاتعاب. في النهاية: «فيه المسائل، كدّ يكدّ بها الرجل: وجهه، [الكدّ: الاتعاب]. يقال: كدّ يكدّ في عمله كدّاً، اذا استعجل^٣ و تعب، وأراد بالوجه ماءه و رونقه^٤».

[١٢/٢٧٧] قال: تعدّيه إلى غيره.

أفيد: الضمير المتّصل في «تعدّيه» عايد إلى هذا العظيم؛ أي المعلّم الأوّل. و فاعل «تحظر» هي القسمة. والمعنى: أنّ القسمة الواقعة عليه تحظر تعدّيا منه إلى غيره.

١- م، ب، ش: يكدهم.

٢- النهاية، ج ٤/١٦٢.

٣- م: استعجلت.

٤- النهاية، ج ٤/١٥٥.

القبس الثامن

[١٤/٢٧٩] قال: لا الى نهاية.

أقول: لا يقفية لاعددية و هو ليس بمحال. و هذا جارٍ في كلّ ما يجب أن يتكرّر نوعه مرّتين أو مرّات عديدة ليوجد، كاللزوم والحصول والاتصاف /PB153/ والوحدة والقدم والحدوث، وأنّه تسلسل في الأمور الاعتبارية، و هو غير محال. و ذلك أن يقال أنّ اللزوم مثلاً له اعتباران:

أحدهما: كونه حالةً بين اللازم و ملزومه، و به يعرف حال اللازم و الملزوم

/MB107/

و ثانيهما: كونه مفهوماً من المفهومات.

و على هذا ان اعتبر اللزوم بالأوّل من الاعتبارين، فلا تسلّم هناك؛ اذ ليس له بهذا الوجه لزوم كان له لزوم آخر، و هكذا الى غير النهاية. و ان اعتبر بالثاني منها - و لوحظ معه أحد المتلازمين و نسب أحدهما الى الآخر - حدث لزوم آخر يتوقّف على الملاحظات الغير اللازمة؛ فينقطع لاحالة بانقطاعها. والقول بمنع لزوم التسلسل - بجواز أن تكون هذه اللزومات موجودةً بوجود واحد، هو وجود ما ينتزع هي منه^١، وأنّ هذا النوع من الوجود

كافٍ في صدق هذا الحكم. الأترى ان لنا أن نحكم على بعض من المتصل الواحد بأنه محل أمر آخر حكماً كذلك، وليس له وجود الآ وجود كله؟ - مدفوع بأن هذه اللزومات ليست صفة أمر واحد، ليكون وجود ملزومه كافياً في وجوده، ولوسلم فوجود الموصوف ان كان يوجب وجود صفاته كانت الصفات السلبية والاضافية موجودة بوجود محالها، و صدق عليها الأحكام الايجابية، فليندبر!

[١٦/٢٨٠] قال: **على خلاف الأمر.**

أقول: حاصله: أنه يلزم من انتفاء لزوم الزوجية عن^١ الأربعة انتفاء ملزومية الأربعة لها، ولا يلزم من انتفائها الآ انتفاء وصف لها، وهو ملزوميتها للزوجية، لا ذات الأربعة؛ ولا يلزم منه أن تكون الأربعة بلا زوجية، بل بلالزوم زوجية، لانتهاء ملزومية الأربعة التي هي وصف من أوصافها، كما أن ذلك وصف لازمها.

[٣/٢٨١] قال: **و اللازم على التباعة.**

أقول: فان قلت: اذا كان ملزوم اللازم على التباعة - وهو لزوم الزوجية للأربعة - ملزومية الأربعة للزوجية لانفس الأربعة، فان هذه ملزومة لنفس الزوجية لا للزومها لها، فالملزوم بالذات للزوم الزوجية للأربعة، وهو ملزومية الأربعة لها لأنفسها؛ بخلاف الأمر في الملزوم بالذات للزوجية، فانها^٢ الأربعة نفسها لاملزوميتها لها، فاذن كيف يتصحح عدم انفكاك الزوجية عن الأربعة اذا لم تكن لها ملزومية نظراً اليها؟

قلت: ان الفرق بين عدم اعتبار ملزوميتها لها واعتبار عدمها بين، فلا يلزم من عدم الأول عدم الثاني، فلا تكون الأربعة بلا زوجية وان كان /PA154/ بلا لزوم زوجية لعدم اعتبار ملزوميتها لها التي هي الملزومة له بالذات، بل نقول: على تقدير انتهاء لزوم الزوجية

للأربعة ينتفى ملزومية الأربعة له، وهي وصف من أوصافها، ومن انتفائها لا يلزم انتفاء الأربعة نفسها ولا زوجيتها كذلك، بل الأربعة زوج وان لم يكن هنالك لزوم لها، لانتفاء ملزومه بالذات - وهو ملزومية الأربعة - فانتفاء وصف لزوم الزوجية للأربعة تابع لانتفاء وصف ملزومية الأربعة لها، فيبقى الموصوفان مع انتفاء وصفها، أى ملزومية الأربعة لها و لزوم الزوجية أياها، ولا ينافي انتفاؤها بقاء الأربعة زوجاً. وقس عليه لزوم رفع العدم الدهري بالوجود الحدوثي، حيث أنه لازم للملزومية له لانفسه، بل نفس ذلك الرفع لازم لنفس الحادث بالذات /MA108/ ولما لم يكن ذلك العدم شيئاً بل عدماً صرفاً لافساد في رفعه.

[٢٨/٦] قال: هل اعتاص عليك الأمر.

أفيد: «هذا الاعضال المغالطي إنما يجري فيما يكون فرض وجوده مستلزماً لرفع عدمه في متن الواقع، وما ذلك إلا الممكنات الذاتية دون الممتنعات بالذات، فإن الممتنع بالذات على تقدير وجوده لا ينسلخ عن امتناعه الذاتي، والألزم انقلاب الحقيقة بالوجود، وهو خلف محال. ولذلك كان تقدير وجود الممتنع بالذات في قوة فرض اجتماع النقيضين، فليدرك»، انتهى.

أقول: لا خفاء في أن الشيخ في منطق الشفاء بعد الاستفسار عن امكان إلحاق الأمور المحالّة بالأمور الممكنة المانعة عن صدقها، والجواب عنه بأن ذلك جائز الزاماً، غير جائز برهاناً، [ل] أن الواجب على القائل اذا أخذ الشرطية برهانية أن يأخذ الأوضاع والأوقات على وجه يخرج عنها الأحوال المنافية للزوم التالي أو عناده للمقدّم، لتصدق الشرطية الكلية برهانية بقوله: «فاذا استعملت هذه القضايا حيث يخفى عليك الأمر فاشترط في نفسك اسقاط الشروط الناقضة^٢، كأنك تركته على واجبه، فأنك اذا استعملت

١ - م: لزومه.

٢ - ب: الناقصة.

كلّما كان هذا انساناً كان حيواناً، واستشعرت معه، ولم تكن مشترطاً هناك شرط محال مناقض للحكم المقدّم، يمنع الحقّ في نفسه، فحينئذ سلم تلك الكليّة»، هذا كلامه.

مفاده ومغزاه: أنّ الأوضاع والأحوال التي تلزم فرض المقدّم أو يمكن أن يعرض^١ له و يتبعه و يكون معه في نفس الأمر أو بحسب تسليم و فرض، سواء كان ذلك أحوالاً عارضةً لها /PB154/ بسبب محمولات على موضوع المقدّم، لكونه كاتباً أو ضاحكاً أن كان مقدّمها حملياً، أو بسبب مقارنات مقدّمات أخر لمقدّمها ان كان مقدّمها شرطياً آخر، ككون الشمس طالعةً أو كون الحمار ناهقاً، سواء كانت هذه الأمور محالةً في أنفسها أو لم يكن كذلك، و سواء كان المقدّم حقاً في نفسه أو باطلاً فرض و وضع، فإنّ له أيضاً لوازم و عوارض تعرض له، أو يفرض أن لو كان موجوداً، و سواء كان ممكن للقوق لها في نفس الأمر أو غير ممكن للقوق له فيها، والمراد بإمكان^٢ عروض الأحوال والأوقات أعّم من أن يكون بحسب نفس الأمر أو بحسب وضع و تسليم، ليكون شاملاً للقضايا الكاذبة والصادقة أيضاً، إذ المقدّم قد يكون محالاً لا يمكن أن يكون له حال في نفس الأمر، ومع ذلك تصدق القضية المشتملة عليه كليّةً، فقد انصرح جواز أخذ المحال في الاعضال المغالطي مقدّمات مع أوضاعه و أحواله، و ان لم يكن ذلك بحسب نفس الأمر، و ان لم يصحّ أخذه في الدليل البرهاني، كما عليه جميع الأدلّة الجدلية في القدم، كفرض عشرة دورات و عشرين دورات قبل وجود العالم مع استحالته عند الشيخ، و قس عليه أمر عدم ممتد قبل وجوده. و هكذا.

و منهم من قال: انّ التقييد بالامكان لخروج أحوال منافية للزوم^٣ أو العناد، ككون المقدّم مع عدم لزوم التالي أو مع صدق الطرفين في /MB108/ العنادية و مانعة الجمع، أو مع كذبها في العنادية و مانعة الخلو؛ إذ على هذا لا يمكن أن تصدق كليّة من الشرطيات المتصلة

٢- م- : - بامكان.

١- م: يفرض.

٣- م: للزوم.

أو المنفصلة، و إلا لكان التالي مثلاً لازماً للمقدّم على تقدير عدم لزومه، أو كان معانداً له على تقدير أن يصدق معه، فيكون المقدّم مستلزماً للنقيضين أو معانداً لهما. و اعترض عليه بأنّ ذاك و ان كان محالاً جاز أن يستلزمه محالّ آخر، فالأولى أن يقال إنّ المحال و ان جاز أن يستلزم المحال إلا أنّ ذلك ليس بواجب^١، فلو عمّم الأحوال لم يكن سبيل الى المجزم بصدق كلية أصلاً. و في شرح المطالع: انّ الشيء الواحد مثلاً لا يمكن أن يستلزم النقيضين أو يعاندهما^٢؛ اذا استلزمه لأحدهما أو عناده له يوجب عناداً الآخر أو لزومه ايّاه، فلو كان الأمر كذلك لزم المنافاة والمعاندة بين اللازم و الملزوم، والملازمة بين أحد المتعاندين و الآخر منهما.

و ذهب عليه أنّ ذلك محال بحسب نفس الأمر لا بحسب الفرض؛ اذ لو وضع الانسان و اللانسان و الموجود و المعدوم أو ما هو مساوٍ لهما استلزام المقدّم كلّ واحد من النقيضين PA155/ أو النقيضين معاً، ضرورة استلزام الكلّ للجزء، فلا حاجة الى هذا التخصيص، اذ ليس كلامنا في القضايا الصادقة، بل في تحقيق المحصورات صادقة كانت او كاذبة. و لا يدفع ذلك ما في شرح المطالع من أنّ المجموع أنّما يستلزم كلّ واحد منهما لو كان لكلّ واحد منهما دخل في الاقتضاء، لأنّ علة الملزوم لا يجب أن يكون شيئاً من المقدّم، و التالي ليلزم منه أن يكون لأجزاء المقدّم مدخل، كما ذهب على المعترض أنّ الامكان الواقع هناك أعمّ من الامكان الذي بحسب نفس الأمر أو بحسب الفرض كما أدريناك.

و ممّا يناسب هذا المقام ما في المطالع في البحث عن انتاج القياس الشرطي ان أخذت كبراه اتفاقية، فهي لا ينتج، لأنّ شرط انتاج الايجاب أن يكون الأوسط مقدّماً في اللزومية، و أن أخذت لزومية فهي ممنوعة الصدق، ضرورة توقّف صدقها على كون التالي لازماً للمقدّم في جميع الأوضاع. قال: «انّ ههنا شكاً ذكره الرئيس في الشفاء هو أنّه يصدق

١- ب: يوجب.

٢- م: يعاندها.

كلّما كان الاثنان فرداً فهو^١ عدد، وكلّما كان^٢ عدداً كان زوجاً مع كذب قولنا: «كلّما كان الاثنان^٣ فرداً كان زوجاً». و جوابه: أنّ الكبرى ان أخذت اتفاقيةً فالقياس لا ينتج، و ان كانت لزوميةً فلانسلم صدقها؛ اذ من الأوضاع الممكنة الاجتماع مع عددية الاثنين كونه فرداً، و الزوجية ليست بلازمة على هذا الوضع».

وقد ضعّف هذا الجواب شارح المطالع: «بأننا نختار أنّ الكبرى لزومية، و فردية الاثنين ليست ممكنةً الاجتماع مع عدديته لكونها منافيةً للاثنين، فزوجية الاثنين لازمة لعدديته على جميع الأوضاع الممكنة الاجتماع معها فيكون لزومية.

و فيه نظر، لأنّه ان أراد أن يبيّن عددية الاثنين و فرديته معاً منافاة في *MA109*/ نفس الأمر فهو مسلّم و غير مُجدٍ نفعاً؛ اذ الأوضاع الممكنة الاجتماع مع فرض المقدّم ليس يجب أن لا يكون غير منافي له في نفس الأمر، و ان أراد أنّه منافي له في جميع الاعتبارات فهو غير مسلّم؛ اذ هو لازم له بحسب وضع و تسليم، فلهذا قال الرئيس في الشفاء: «والحق أنّ هذا غير لازم بحسب نفس الأمر لازم بحسب الالتزام، فانّ مَنْ يرى أنّ الاثنين فرد فه ان يلتزم أنّه زوج أيضاً.»

ثمّ قال ذلك الشارح: «و نحن نقول ان جوّز المنافات بين طرفي الملازمة فعدم انتاج اللزومية ظاهر متيقّن، لجواز أن لا يندرج الأصغر تحت الأوسط اللازم له، لكونه منافياً له فلا ينتج القياس، و ان لم يجوّز ذلك، ففي الانتاج نظر، لأنّ لزوم التالي للمقدّم في الكليّة من اللزومية، امّا أن يعتبر فيه كونه لازماً له في كل وضع من تلك الأوضاع، أو لم يعتبر فيه ذلك؛ *PB155*/ فان لم يعتبر لم ينتج الشكل الأوّل أصلاً فضلاً عن سائر الاشكال؛ اذ الأصغر من أوضاع الأوسط، فجاز أن لا يلازمه الأكبر على تقدير ثبوت الأكبر في جميع الأوضاع، فلا ينتج الايجاب، و جاز أن يلازمه على تقدير سلب الأكبر عنه في جميع

١- ب: كان.

٢- ب: - كان.

٣- ب: الانسان.

الأوضاع، فلا ينتج السلب. وان اعتبر لزوم التالي لسائر الأوضاع فيتوقف تعقل الموجبة الكلية على اعتبار لزومات غير معدودة لأوضاع غير معدود، وأنه متعسر أو ممتنع فما ظنك باثباتها! انتهي.

وهذا كما ترى أمّا أولاً: فلأنّ تجويز المنافاة بين المقدّم والتالي أنّما يكون مظهرًا لعدم الانتاج لو استدعى اندراج الأصغر في الأوسط في الاقترانات الاقترانية اندراجاً فعلياً واقعياً؛ اذ الفعل المعتبر فيه أعمّ من أن يكون في نفس الأمر أو لم يكن فيها، فالأوضاع الممكنة الاجتماع مع مقدّم الكبرى فرضاً جازاً أن يكون بعضها منافياً له في نفس الأمر مجامعاً له بحسب فرض و تقدير و تسليم، فمجرد كون مقدّم الصغرى منافياً لتاليها لا يقتضي عدمّ الاندراج المنافي للانتاج.

و أمّا ثانياً: فلأنّ ما اقتضاه كلية الشرطيات هو كون تاليه لأنّ ما^١ المقدّمه في جميع أوضاعه لاكون التالي لازماً لتلك الأوضاع أيضاً.

و أمّا ثالثاً: فلأنّه لو توقّف تعقل الموجبة الكلية على اعتبار لزومات غير معدودة لأوضاع غير معدودة، لتوقف تعقل كلّ موجبة كلية عملية على تعقل جميع أفرادها الغير المتناهية، لكن التالي باطل، فكذا مقدّمه. وجه اللزوم جريان جميع ما ذكره هناك هيئنا.

[١١/٢٨١] قال: فكان ينحرق الفرض *

أقول: حيث انّ المفروض أنّ وجوده يستلزم رفع الأمر الواقعي، و هيئنا هو عدم الدهري، ولو لم يبطل ذلك لعدم لكان فيه خرق الفرض.

[٥/٢٨٢] قال: وان هو الا ملزومية الملزوم الأصل ... *

أقول: حاصله: أنّه يلزم من انتفاء اللازم، و هو عدم استلزامه الحادث رفع أمر

واقعي، انتفاء ملزوميته له لا ذاته، وهو وصف من أوصافه لانفسه، مثلاً أنه يلزم من انتفاء استلزام الأربعة للزوجه انتفاء ملزومية الأربعة لها لانتهاء *MB109* الأربعة نفسها. فان قلت: يلزم من ذلك أن يكون الحدوث، ولا يكون هنالك رفع عدمه الواقعي في متن الواقع، حيث ان المفروض انتفاء ملزوميته له، فيلزم^١ اجتماع وجوده وعدمه في الدهر. قلت: أنه يبطل عدمه وبطلانه الدهري، حيث أنه لازم لوجوده^٢ الحدوثي الذي هو ملزوم له بالذات، وهو لا شيء صرف، والممكن ما لا يستلزم وجوده رفع أمر واقعي، وهو محمول على أن يكون ذلك المرفوع^٣ شيئاً، والعدم ليس بشيء؛ فلا شبهة هنالك، وهو الجواب عن القدم *PA156* و تصحيح الحدوث جميعاً؛ لأن عدم اعتبار ملزوميته، بل اعتبار عدم ملزوميته للزوم رفع أمر واقعي، لأنه^٤ ينافي رفع عدم الواقعي الدهري بالنظر الى الحدوث نفسه، لاملزوميته له. ثم ان ذلك الرفع ليس رفعاً لشيء كذلك، لأن عدم ليس شيئاً.

والجواب عن شبهة القدم وأجزائها فيه على نمط آخر، وهو أنه يمكن أن يقال: انتفاء استلزامه لرفع أمر واقعي يستلزم انتفاء حدوثه، وهو وجوده بعد عدمه بما هو وجوده بعد عدمه، وهو أمر من أن يوجد أزلاً^٥ أو لا يوجد أصلاً، والعدم لا يستلزم الخاص وهو وجوده الأزلي كما عليه تدور رحاء التشكيك عليه.

و يؤيده ما مرّ في أصل الكتاب في تحقيق أن نقيض عدم الطاري هو رفع عدم الطاري، وهو يشمل وجود^٦ الزمان من الأزل الى الأبد وعدمه بالأسر؛ لأن انتفاء عدم الطاري واستحالته يتحقق بواحد منها، فلا يلزم وجوبه بالذات لعدم كونه نقيضاً لوجوده، ولا وجوده نقيضاً لعدمه الطاري. وقد مرّ مستقصى في أصل الكتاب.

٢- م: وجوده.

٤- ب: لا.

٦- م: وجوده.

١- م: فيلزم.

٣- يمكن أن يقرأ في ب: الوقوع.

٥- م: أزلاً.